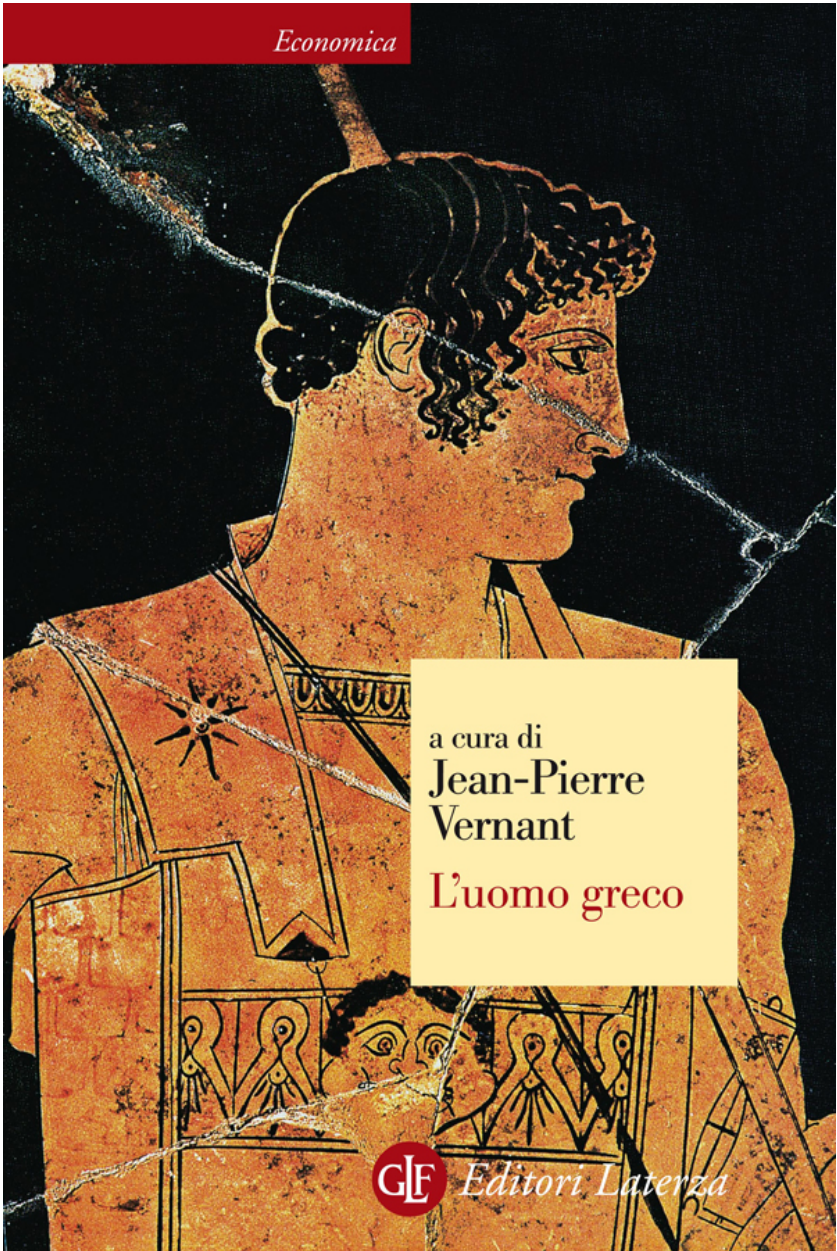




Economica

a cura di
**Jean-Pierre
Vernant**

L'uomo greco

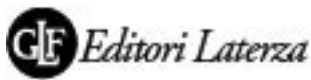


Editori Laterza

eBook Laterza

Jean-Pierre Vernant (a cura di)

L'uomo greco



© 1997, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: dicembre 2012

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858105788

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Introduzione. L'uomo greco

Claude Mossé. L'uomo e l'economia

Riferimenti bibliografici

Yvon Garlan. L'uomo e la guerra

Guerra e pace

Le cause della guerra

Le motivazioni dei combattenti

Funzione militare e status sociale

Il modello oplitico

I doveri militari nei gradi più alti e più bassi della scala sociale

Ai margini della città

Il dilettantismo militare

Il mercenarismo

Il militare e la politica

Riferimenti bibliografici

Giuseppe Cambiano. Diventare uomo

Riferimenti bibliografici

Luciano Canfora. Il cittadino

Introduzione

I Greci e gli altri

Il cittadino-guerriero

La «mucca»

La concezione personale dello Stato

Kinèin tous nomous

Libertà! democrazia, tirannide/oligarchia

La teoria «ciclica»

Riferimenti bibliografici

Appendice di testi

Erodoto, «Le storie», III, 80-82

Concessione della cittadinanza ateniese ai Samii

Plutarco, «Vita di Pericle»

Pseudo-Senofonte, «Costituzione di Atene», 2, 19-20

Pseudo-Senofonte, «Costituzione di Atene», 2, 14-15

Aristotele «Politica», 1268b-1269a

Tucidide, 2, 37

Tucidide, 6, 38-39

James Redfield. L'uomo e la vita domestica

Fonti: la presenza di un'assenza

La soppressione della «sfera domestica»

L'esclusione delle donne

La versione spartana

La contraddittoria posizione delle donne

Uomini e donne

Charles Segal. L'uditore e lo spettatore

Visione, monumento, memoria

Gli spettacoli della gloria: re, guerriero, atleta

Conoscenza auditiva e visiva

La magia del piacere: rappresentazione ed emozione

Il dramma: origini e carattere

Il linguaggio e la tragedia

Spettacolo e narrazione

Tragedia: spettacolo cittadino

Tragedia e scrittura

Riferimenti bibliografici

Oswyn Murray. L'uomo e le forme della socialità

Forme sociali e commensalità

L'uomo dell'età eroica

L'uomo arcaico

L'uomo politico

L'uomo ellenistico

Riferimenti bibliografici

Mario Vegetti. L'uomo e gli dei

Una religione senza dogmi e senza chiesa

Il sacro

Gli dei, i poeti e la città

I misteri e le sette

La critica alla religione e la partizione delle credenze

Riferimenti bibliografici

Introduzione. L'uomo greco

Cosa si intende esattamente quando ci si riferisce all'uomo greco, e in che senso possiamo ritenerci autorizzati a tracciarne il ritratto? È possibile parlare al singolare dell'uomo greco? Da Atene a Sparta, dall'Arcadia, la Tessaglia, o l'Epiro alle città dell'Asia minore, alle colonie del mar Nero, a quelle dell'Italia meridionale e della Sicilia, si ritrova sempre e ovunque, malgrado la diversità di situazioni, di sistemi di vita, di regimi politici, un unico modello di uomo? E questo greco di cui si tenta di bloccare l'immagine, sarà l'uomo dei tempi arcaici, l'eroe guerriero cantato da Omero, oppure l'altro, differente sotto tanti aspetti, definito nel IV secolo da Aristotele un «animale politico»? Anche se i documenti di cui disponiamo ci hanno indotto a centrare l'indagine sul periodo classico, puntando, nella maggior parte dei casi, il riflettore sulla città di Atene, il personaggio che si delinea al termine della ricerca presenta, più che un'immagine univoca, una figura scomposta in una molteplicità di sfaccettature, in ognuna delle quali si riflette il punto di vista che gli autori dell'opera hanno preferito privilegiare. Vedremo così susseguirsi l'uno all'altro, secondo l'ottica prescelta, un greco cittadino, religioso, militare, economico, domestico, ascoltatore e spettatore, partecipe delle diverse forme caratteristiche di socialità, un uomo che, dall'infanzia all'età adulta, segue un percorso obbligato di prove e di tappe per diventare uomo nel senso pieno del termine, in conformità all'ideale greco della realizzazione dell'essere umano.

Anche se in questa galleria di ritratti, tracciati da studiosi moderni ognuno singolarmente risponde a un obiettivo o a un problema particolare (cosa significa per un greco essere cittadino, soldato o capo famiglia?), la serie dei quadri non compone una sequela di saggi giustapposti ma un insieme di elementi che si intersecano e si completano, per darci un'immagine originale di cui non esiste l'esatto equivalente altrove. Costruito dagli storici, questo modello si propone infatti di far emergere gli aspetti caratteristici delle attività dispiegate dai Greci nei grandi settori della vita collettiva. Uno schema non arbitrario, che per trovare una struttura si è basato su una documentazione la più ampia e precisa possibile, e nemmeno banale, nella misura in cui, tralasciando i temi generici sulla natura umana, punta a individuare cosa comportino di specifico le regole di vita dei Greci, il modo loro proprio di valersi di pratiche universalmente diffuse, quali quelle connesse alla guerra, alla religione, all'economia, alla politica, alla vita domestica.

Singularità greca, quindi. Metterla in luce equivale ad adottare sin dal primo momento un punto di vista comparativo e, nel confronto con altre culture, a porre l'accento, al di là degli aspetti comuni, sulle divergenze, gli scarti, le distanze. In primo luogo distanze rispetto a noi, ai modi di agire, di pensare, di sentire che ci sono familiari al punto da apparirci del tutto naturali, ma di cui è necessario tentare di spogliarci quando ci volgiamo verso i Greci, per non bloccare la messa a fuoco dello sguardo che possiamo su di essi. Distanze esistenti anche in rapporto a uomini di tempi diversi dall'antico, di civiltà diverse dalla greca.

Ma forse il lettore, sempre che sia disposto a riconoscere assieme a noi l'originalità del caso greco, sarà tentato di fare un'altra obiezione, e interrogarci sul termine uomo. Perché l'uomo, e non la civiltà o la *polis* greca? È il contesto sociale e culturale – potrebbe obiettare – a essere sottoposto a mutamenti incessanti; l'uomo adatta i propri modi di agire a tali variazioni, ma in sé rimane

identico. In che cosa l'occhio del cittadino di Atene nel V secolo a.C. dovrebbe differire dall'occhio dei nostri contemporanei? Verissimo. Ma in questo libro il problema non riguarda l'occhio o l'orecchio ma il modo greco di servirsene: la visione e la percezione uditiva, il loro ruolo, le loro forme e il loro rispettivo statuto. Per farmi meglio comprendere citerò un esempio, di cui spero mi si perdonerà il riferimento personale: come potremmo noi oggi vedere la luna con gli occhi di un greco? L'ho potuto sperimentare io stesso, al tempo della mia giovinezza, durante il mio primo viaggio in Grecia. Navigavo di notte, di isola in isola; disteso sul ponte, guardavo il cielo sopra di me, dove la luna brillava, luminoso volto notturno che spandeva il suo chiaro riflesso, immobile o danzante sull'oscurità del mare. Io ne ero incantato, affascinato da quel dolce e strano chiarore che bagnava i flutti addormentati; ero commosso come da una presenza femminile, vicina e lontana insieme, familiare eppure inaccessibile, il cui splendore fosse giunto a visitare l'oscurità della notte. È Selene, mi dicevo, notturna, misteriosa e lucente; è Selene che io vedo. Quando, molti anni dopo, vidi sullo schermo del mio televisore le immagini del primo astronauta lunare, che saltellava pesantemente, col suo scafandro di cosmonauta, nello spazio squallido di una desolata periferia, all'impressione di sacrilegio che provai si unì il sentimento doloroso di una lacerazione che non avrebbe potuto essere sanata: il mio nipotino, che come tutti ha contemplato quelle immagini, non sarà più capace di vedere la luna come a me è accaduto: con gli occhi di un greco. La parola Selene è divenuta ormai un riferimento puramente erudito: la luna quale appare oggi in cielo non risponde più a quel nome.

Esiste, tuttavia, una pervicacia nell'illusione per cui, dato che un uomo è pur sempre un uomo, se gli storici riescono a ricostruire perfettamente l'ambiente nel quale vivevano gli antichi avranno assolto al loro compito e, leggendoli, ognuno potrà immedesimarsi in un greco. Saint-Just non era il solo tra i rivoluzionari a pensare che gli sarebbe bastato praticare all'antica le virtù di semplicità, frugalità e intransigenza perché il repubblicano dell'89 si identificasse con il greco o con il romano. È Marx che nella *Sacra Famiglia* rimette le cose a posto:

Un errore che si rivela tragico quando Saint-Just, il giorno dell'esecuzione, mostrando la grande tavola dei diritti dell'uomo esposta nella sala della Conciergerie esclama con giustificato orgoglio: «Eppure, questa è opera mia». Ma quel testo proclamava appunto i diritti di un uomo che non può essere l'uomo della comunità antica, non più di quanto le condizioni di esistenza economiche e industriali possono essere quelle dell'antichità.

Come scrive Francois Hartog, che cita questo passo: «L'uomo dei diritti non può essere l'uomo della *polis* antica». E ancor meno può esserlo il cittadino degli Stati moderni, il seguace di una religione monoteista, il lavoratore, l'industriale o il finanziere, il soldato delle guerre mondiali tra nazioni, il padre di famiglia con la propria sposa e i propri figli, l'individuo privato considerato nella sua intima vita personale, il giovane, che oggi insegue l'età adulta durante una adolescenza che si prolunga indefinitamente.

Detto questo, quale deve essere, nell'introdurre un'opera sull'uomo greco, il compito del presentatore? Certamente non quello di riassumere o commentare i testi con i quali, nei settori di loro competenza, i più qualificati grecisti hanno contribuito a quest'opera, cosa di cui desidero sentitamente ringraziarli.

Piuttosto che ripetere o glossare quanto essi hanno espresso meglio di chiunque altro, vorrei, secondo lo stesso spirito comparativo, adottare una prospettiva leggermente diversa, una visione trasversale rispetto alla loro; ciascuno di essi infatti si è auto-obbligato a limitare la propria analisi a un aspetto del sistema di vita, ritagliando così, nella vita del greco antico, una serie di piani distinti. Abbandonando da un altro angolo lo stesso problema e centrando questa volta sull'individuo la rete di fili che essi hanno dipanato, io mi domanderò quali sono, nei rapporti dell'uomo greco con il divino, con la natura, con gli altri, con se stesso, quei punti salienti che è necessario prendere in considerazione per definire esattamente la «differenza» che lo caratterizza nei suoi modi di agire, di pensare, di sentire, mi piacerebbe dire nel suo modo di essere nel mondo, nella società, nel proprio io.

Un progetto la cui ambizione potrebbe far sorridere, se non avessi, per azzardarmi a tanto, due

giustificazioni. In primo luogo non è ancora giunto il momento, dopo 40 anni di ricerche condotte al seguito e in compagnia di altri studiosi su quella che ho definito la storia interiore dell'uomo greco, di fare il punto, arrischiando conclusioni di carattere generale. Agli inizi degli anni Sessanta ho scritto:

Che si tratti di fatti religiosi (miti, rituali, rappresentazioni figurali), di scienza, di arte, di istituzioni sociali, di fatti tecnici ed economici, noi li consideriamo sempre quali opere create dall'uomo, espressione di un'attività mentale organizzata. Attraverso queste opere noi cerchiamo che cosa è stato l'uomo in sé, quest'uomo greco inseparabile dal quadro sociale e culturale di cui egli è insieme l'artefice e il prodotto.

Una dichiarazione programmatica che, a distanza di un quarto di secolo, ritengo ancora di poter sottoscrivere. Eppure, anche se può apparire troppo temerario nella sua ambizione di cogliere dei tratti generali, il mio progetto – ed è questa la mia seconda giustificazione – è più modesto perché più circoscritto. Tralascio i risultati – certamente parziali e provvisori, come sempre per qualsiasi studio storico – della ricerca da me condotta in merito ai mutamenti che nell'uomo greco, tra l'VIII e il IV secolo a.C. hanno investito l'intero quadro delle attività e delle funzioni psicologiche: rappresentazioni dello spazio, forme della temporalità, memoria, immaginazione, volontà, persona, pratiche simboliche e utilizzazione dei segni, modi di ragionamento, strumenti intellettuali. Vorrei collocare invece il profilo di cui tento di definire i lineamenti sotto il segno non dell'uomo greco, ma dell'uomo greco e noi. Non il greco quale è stato in sé, impresa impossibile perché l'idea stessa è priva di significato, ma il greco quale a noi oggi appare al termine di un percorso che, in mancanza di un dialogo diretto, procede secondo un incessante andare e venire, da noi a lui, da lui a noi, coniugando assieme analisi obiettiva e volontà di simpatia; giocando sulla distanza e sulla vicinanza; allontanandoci per farci più vicini senza il rischio della confusione e accostandoci per meglio cogliere le distanze e insieme le affinità.

Cominciamo dagli dei. Che cosa rappresenta per un greco il divino e come si colloca l'uomo in rapporto ad esso? Formulato in questi termini, il problema rischia di essere falsato in partenza. Le parole non sono innocenti. La parola «dio» non evoca nel nostro spirito soltanto un essere unico, eterno, assoluto, perfetto, trascendente, creatore di tutto l'esistente, ma, associato a una serie di altri concetti affini (il sacro, il sovranaturale, la fede, la chiesa e il clero), delimita, facendosi solidale con questi, un particolare campo di esperienza – il religioso – il cui ruolo, funzione e statuto sono nettamente distinti dalle altre componenti della vita sociale il sacro si oppone al profano, il sovranaturale al mondo della natura, la fede alla miscredenza, i sacerdoti ai laici, e così dio è separato da un universo che in ogni istante dipende interamente da lui, poiché egli lo ha creato, e creato dal nulla. Le numerose divinità del politeismo greco, invece, non possiedono i caratteri che definiscono secondo questo sistema il divino. Non sono né eterni, né perfetti, né onniscienti, né onnipotenti; non hanno creato il mondo, ma sono nati in lui e da lui, venendo alla luce per generazioni successive, man mano che l'universo, a partire dalle potenze primordiali, come *Caos*, il Vuoto, e *Gaia*, la Terra, si differenziava e si organizzava. E l'universo era la loro sede. La loro trascendenza è quindi assolutamente relativa, valida soltanto in rapporto alla sfera umana. Al pari degli uomini, ma al di sopra di essi, gli dei sono parte integrante del cosmo.

Il che significa che tra l'umano e il divino non esiste quella radicale frattura che separa per noi l'ordine della natura dal sovranaturale. La cognizione del mondo nel quale viviamo, quale si offre ai nostri occhi e la ricerca del divino non costituiscono due approcci divergenti o in opposizione, bensì due attitudini che possono coincidere o confondersi. La luna, il sole, la luce del giorno, la notte, oppure una montagna, una grotta, una sorgente, un fiume o un bosco possono essere percepiti e avvertiti secondo lo stesso registro sentimentale con il quale si coglie una delle grandi divinità del pantheon. Tutti questi elementi suscitano le stesse forme di rispetto e di ammirata deferenza che caratterizzano i rapporti tra l'uomo e la divinità. Dove è allora il confine tra gli uomini e gli dei? Da una parte vi sono esseri labili, effimeri, soggetti alle malattie, all'invecchiamento, alla morte; nulla in essi di quanto conferisce all'esistenza valore e luce (giovinezza, forza, bellezza, grazia, coraggio, onore, gloria) che non si deteriori per sparire poi per sempre; nulla che non implichi, per ogni bene prezioso, il male corrispondente, suo contrario e corollario: non vi è vita senza morte, gioventù

senza vecchiaia, energia senza fatica, abbondanza senza un penoso impegno, piacere senza sofferenza. Quaggiù ogni luce comporta l'ombra, ogni splendore ha il suo versante oscuro. Il contrario avviene tra coloro che vengono chiamati immortali (*athànatoi*), felici (*màkares*), possenti (*kreittous*): le divinità.

Ognuna di esse, nel settore che le è proprio, incarna i poteri, le capacità, le virtù, i favori di cui gli uomini nel corso della loro effimera esistenza non possono godere altro che nella forma di un fugace e opaco riflesso, come in un sogno. Tra le due razze, la divina e l'umana, vi è quindi un divario, una disparità di cui il greco, in epoca classica, è profondamente conscio. Egli sa che tra gli uomini e gli dei esiste un confine invalicabile: malgrado le risorse dello spirito umano e di quanto l'uomo è giunto a scoprire o inventare nel corso dei secoli, l'avvenire rimane indecifrabile, la morte senza rimedio, gli dei fuori della sua portata e al di là della sua intelligenza, così come lo splendore del loro volto è insostenibile ai suoi occhi. Una delle regole fondamentali della saggezza greca relativamente ai rapporti con le divinità è, infatti, che l'uomo non può pretendere in nessuna maniera di farsi eguale ad essi.

L'accettazione – come fatto insito nella natura umana e contro cui sarebbe vano recriminare – di tutte le manchevolezze che di necessità accompagnano la nostra condizione comporta una serie di conseguenze di diverso segno. In primo luogo, il greco non potrebbe sperare – né richiedere – che gli dei gli concedano, in una forma qualsiasi, quell'immortalità di cui essi godono. La speranza nella sopravvivenza dell'individuo dopo la morte, altrimenti che come ombra snervata e priva di coscienza nelle tenebre dell'Ade, non entra nel rapporto di scambio istituito con la divinità attraverso il culto, o, in ogni caso, non ne costituisce né il principio né un elemento primario. L'idea di un'immortalità individuale doveva apparire agli Ateniesi del IV secolo particolarmente strana e incongrua, almeno a giudicare dalla circospezione con cui Platone arriva ad asserire per bocca di Socrate, nel *Fedone*, l'esistenza in ciascuno di un'anima immortale. Inoltre quest'anima, nella misura in cui è imperitura, è concepita come una sorta di divinità, un *daimon*: lungi dal confondersi con l'individuo umano in quanto fa di lui un essere singolo, essa si apparenta al divino di cui è quasi una particella momentaneamente dispersa quaggiù.

Seconda conseguenza. Per quanto insuperabile, la distanza degli dei dagli uomini non esclude tra loro una forma di somiglianza. Sono abitanti di uno stesso mondo, ma di un mondo costruito su piani diversi, e rigorosamente gerarchizzato. Dal basso all'alto, dall'inferiore al superiore, la differenza è dal meno al più, dalla privazione alla completezza, secondo una scala di valori che si dilata senza una vera e propria cesura, senza quel totale mutamento di piano che, in ragione del loro essere incommensurabili, esige il passaggio dal finito all'infinito, dal relativo all'assoluto, dal tempo all'eternità. Dato che le perfezioni di cui gli dei sono dotati sono un prolungamento lineare di quelle perfezioni che si manifestano nell'ordine e nella bellezza del mondo, nell'armonia felice di una città retta secondo giustizia, nell'eleganza di una vita regolata secondo la misura e l'autocontrollo, la religiosità dell'uomo greco non imbocca la strada della rinuncia al mondo, bensì della sua estetizzazione.

Gli uomini sono soggetti agli dei come il servo al padrone da cui dipende. L'esistenza umana non può essere riferita unicamente a se stessa. Nascere crea già per ogni individuo il riferirsi a un oltre da sé, i genitori, gli antenati, i fondatori della dinastia, scaturiti direttamente dal suolo o generati da un dio. Dal momento in cui i suoi occhi si aprono alla luce l'uomo è già in debito. Egli salda il proprio debito rendendo scrupolosamente alla divinità, con l'osservanza dei riti tradizionali, l'omaggio che questa giustamente esige. Pur implicando un elemento di timore, di cui potranno al limite alimentarsi le angosce ossessive dei superstiziosi, la devozione greca comporta un ulteriore aspetto del tutto particolare. Stabilendo il contatto con gli dei e rendendoli in qualche modo presenti tra gli uomini, il culto introduce nella vita umana una nuova dimensione, fatta di bellezza, di gratuità, di serena comunione. Si celebrano gli dei con processioni, canti, danze, cori, giochi, gare, banchetti dove in comune ci si ciba delle carni degli animali offerti in sacrificio. Mentre offre agli immortali la venerazione che essi meritano, il rituale della festa si presenta, per coloro che sono destinati a morire, come un arricchimento dei giorni della vita, un arricchimento che, conferendo loro grazia, gioia, accordo reciproco, li illumina di uno splendore in cui riverbera parte del fulgore divino. Come dice Platone, per diventare uomini completi i bambini devono sin dai primi anni

imparare a vivere giocando e giocando giochi quali i sacrifici, i canti, la danza. Quanto a noi uomini, spiega, «quegli dei che dicemmo esserci stati donati compagni di danza, ci furono anche donatori della piacevole sensibilità del ritmico e dell'armonico: e così essi sollecitano i nostri movimenti e guidano i nostri cori legandoci l'un l'altro con la danza e coi canti» (*Leggi*, 654d). E di questo legame creato dal rituale tra i celebranti entrano a far parte anche gli dei, venendosi a trovare, attraverso il gioco lieto della festa, in accordo e in sintonia con gli uomini.

Gli uomini dipendono dalla divinità: senza il suo consenso nulla può compiersi sulla terra. Occorre quindi essere in ogni momento in regola nei suoi confronti, prestandosi sempre al suo servizio. Ma servizio non significa servitù. Per sottolineare la propria differenza dal barbaro, il greco afferma orgogliosamente di essere un uomo libero, *elèutheros*, e l'espressione «schiavo di dio», largamente attestata presso altri popoli, non è in uso, non solamente nella pratica culturale corrente, ma nemmeno per designare uffici religiosi o sacerdoti di una divinità, dato che sono cittadini liberi che esercitano a titolo ufficiale le loro funzioni sacerdotali. Libertà-schiavitù: per coloro che hanno conferito a questi due termini, nell'ambito della *polis*, il loro pieno ed esatto significato, queste nozioni appaiono troppo reciprocamente esclusive per potersi applicare entrambe allo stesso individuo. Chi è libero non può essere schiavo o piuttosto non potrebbe essere schiavo senza cessare immediatamente di essere libero. A questo si aggiungono altre ragioni. Il mondo degli dei è sufficientemente lontano perché, nei suoi confronti, il mondo degli uomini conservi la propria autonomia e il proprio distacco, ma non tanto lontano da far sì che di fronte all'infinità del divino l'uomo si senta impotente, schiacciato, ridotto a nulla. Affinché il successo coroni i suoi sforzi, in pace come in guerra, per raggiungere ricchezza, onori, prestigio, perché la concordia regni nella città, la virtù nei cuori, l'intelligenza nelle menti, l'individuo deve metterci del suo, spetta a lui prendere l'iniziativa e portare avanti l'opera senza risparmio di fatica. In tutti i campi delle cose umane ognuno deve impegnarsi e perseverare. Compiendo il proprio dovere in modo corretto, si hanno le migliori possibilità di ottenere la protezione divina.

Distanza e vicinanza, ansia e gioia, dipendenza e autonomia, rassegnazione e iniziativa – tra questi opposti poli possono presentarsi tutti gli atteggiamenti intermedi, secondo i momenti, le circostanze, gli individui. Ma per diversi e contrastanti che siano, essi non comportano nessuna incompatibilità, tutti si inseriscono in uno stesso campo di possibilità, il loro irradiarsi traccia i limiti all'interno dei quali può agire, secondo la forma che le è propria, la religiosità dei Greci, e indica le vie molteplici, ma non imprecisate, che questo tipo di rapporto con il divino, caratteristico del culto greco, consente.

Dico culto, non religione o fede. Come fa giustamente osservare Mario Vegetti, il primo di questi termini non ha un equivalente in Grecia, dove non esiste un settore religioso in cui istituzioni, comportamenti codificati e convinzioni profonde si concentrino formando un insieme organizzato nettamente distinto dal resto delle pratiche sociali. Un elemento religioso è presente, in una certa misura, in tutto; tutti gli atti della quotidianità comportano, accanto ad altri aspetti, e mescolati ad essi, una dimensione religiosa; e ciò vale per le cose più prosaiche come per le più solenni, per la sfera privata come per la pubblica.

Vegetti ricorda un significativo aneddoto: degli stranieri venuti a fare visita a Eraclito si arrestano sulla soglia della porta vedendolo intento a scaldarsi presso il fuoco. Secondo Aristotele, che intende provare come, al pari dell'osservazione delle stelle e dei moti celesti, anche l'osservazione degli oggetti più umili non sia priva di dignità, Eraclito, invitandoli a entrare, avrebbe detto loro: «anche lì [nel fuoco della cucina] gli dei sono presenti» (*De partibus animalium* 1, 5, 645a). Ma a forza di essere presente in ogni luogo e in ogni occasione, l'elemento religioso rischia di non avere più né uno spazio né un modo di manifestarsi che gli sia totalmente proprio. Non si dovrebbe quindi parlare di «religione» nell'uomo greco se non adottando le precauzioni e le riserve che ci sono apparse indispensabili riferendoci alla nozione di divinità.

Per quanto riguarda la fede le cose sono più complesse. Per noi oggi, sul piano religioso, si è credenti o non credenti: la linea divisoria è netta. Fare parte di una chiesa, essere regolarmente praticante, credere in un insieme di verità costituite in credo con valore di dogma, questi sono i tre aspetti dell'impegno religioso. Niente di simile in Grecia. Non esiste una chiesa né un clero, non vi è nessun dogma. La fede negli dei non può quindi assumere la forma né dell'appartenenza a una

chiesa, né dell'accettazione di un insieme di proposizioni presentate come vere e che, in quanto rivelate, si sottraggano alla discussione e alla critica. Il «credere» negli dei da parte dell'uomo greco non si colloca su un piano propriamente intellettuale, non è inteso a costruire una conoscenza del divino, non possiede alcun carattere dottrinale. In tal senso, il campo è libero perché si sviluppino, al di fuori della religione e senza conflitto dichiarato con essa, forme di ricerca e di riflessione il cui fine sarà appunto quello di instaurare un sapere e raggiungere la verità in quanto tale.

Il greco quindi non viene a trovarsi, in un momento o nell'altro, nella situazione di scegliere tra fede e miscredenza. Rendendo onore agli dei secondo tradizioni consolidate e avendo fiducia nella validità del culto praticato dagli antenati, come da tutti i membri della comunità, il fedele può manifestare una credulità estrema, come il superstizioso di cui si prende gioco Teofrasto, oppure un prudente scetticismo, come Protagora che ritiene impossibile sapere se gli dei esistono o non esistono, e che nulla si può conoscere a loro riguardo, oppure arrivare alla completa incredulità di Crizia che afferma che gli dei sono un'invenzione elaborata per tenere gli uomini in stato di soggezione. Ma l'incredulità non è miscredenza, nell'accezione in cui un cristiano intende questo termine. La messa in dubbio sul piano intellettuale non aggredisce frontalmente, per distruggerla, la *pietas* greca in ciò che essa ha di essenziale. Non possiamo raffigurarci Crizia che si astiene dal partecipare alle cerimonie del culto o che rifiuta di offrire sacrifici quando necessario. Si tratta forse di ipocrisia? Bisogna piuttosto comprendere che essendo la «religione» inseparabile dalla vita civica, esimersi equivarrebbe a estraniarsi dalla società, cessare di essere ciò che si è. Esistono tuttavia persone che si sentono estranee alla religione civica ed esterne alla *polis*; il loro atteggiamento non dipende dal maggiore o minore grado di incredulità o scetticismo, ma al contrario è la loro fede e il loro coinvolgimento in movimenti settari di orientamento mistico, come l'orfismo, a fare di essi degli emarginati dal punto di vista religioso e sociale.

Ma è giunto il momento di affrontare un altro dei temi da me preannunziati: il mondo. Infatti, per quanto «pieno di dei», secondo la celebre frase, era già di esso che si discuteva quando ci si occupava del divino. Un mondo dunque in cui il divino è implicito in ognuna delle sue parti, come nella sua unità e nel suo ordinamento complessivo. Ma non perché il creatore è coinvolto in ciò che ha fatto scaturire dal nulla e che, al di fuori e lontano da lui, porta il suo segno, ma secondo il concetto ben più diretto e intimo di una presenza divina effusa ovunque appaia una delle sue manifestazioni.

La *physis* – termine che noi traduciamo con «natura», quando, seguendo Platone, diciamo che i filosofi della scuola di Mileto furono i primi a intraprendere, nel VI secolo a.C., una *historia peri physeos*, un'indagine sulla natura – questa *physis*-natura non ha molto in comune con quanto costituisce l'oggetto delle nostre scienze naturali o della fisica. Che faccia crescere le piante, camminare gli uomini o muovere gli astri nelle loro orbite celesti, la *physis* è una potenza animata e vivente. Per il «fisico» Talete anche le cose inanimate come le pietre partecipano della *psyche* che è insieme soffio e anima, mentre per noi il primo di questi termini ha una connotazione «fisica» e il secondo «spirituale». Animata, ispirata, vivente, la natura è, per il suo dinamismo, vicina al divino e, per la sua animazione, vicina a ciò che noi stessi, in quanto uomini, siamo. Riprendendo l'espressione di cui si vale Aristotele a proposito del fenomeno dei sogni che affollano i nostri sonni, la natura è propriamente *daimonia*, «demoniaca» (*De divinatione per somnium*, 2, 463b 12-15), e dato che nel più profondo di ogni uomo, l'anima è un *daimon*, un demone, tra divino, fisico e umano esiste più che una continuità, esiste una parentela, una connaturalità.

Il mondo è bello, come un dio. A partire dalla fine del VI secolo, il termine usato per designare l'universo nel suo insieme è *kosmos*. Nei testi più antichi tale termine viene applicato a quanto, felicemente ordinato e regolato, ha valore di ornamento che conferisce a ciò che è ornato ulteriore grazia e bellezza. Unito nella sua diversità, permanente attraverso lo scorrere del tempo, armonioso nella concatenazione delle parti da cui è composto, il mondo è come un gioiello meraviglioso, un'opera d'arte, un oggetto prezioso simile a quegli *agalmata* che per la loro perfezione erano considerati degni di servire da offerta agli dei all'interno della cinta del santuario.

L'uomo contempla e ammira questo grande essere vivente costituito dal mondo nella sua interezza, di cui egli fa parte. Inizialmente quest'universo si svela e si impone a lui, nella sua irrefutabile realtà, come un dato primario, antecedente a ogni esperienza possibile. Per conoscere il

mondo, l'uomo non può porre se stesso come punto di partenza del proprio percorso, come se per giungere fino alle cose bisognasse passare attraverso la coscienza che di esse noi abbiamo. Il mondo cui mira la nostra conoscenza non è colto «nel nostro spirito». Nulla vi è di più lontano dalla cultura greca del *cogito* cartesiano, l'«io penso» posto come condizione e fondamento di ogni conoscenza del mondo, di sé e di dio, oppure della concezione leibniziana secondo la quale ogni individuo è una monade isolata, senza porte e senza finestre, che contiene all'interno di sé, come in una sala cinematografica chiusa, tutto lo svolgersi del film che narra la sua esistenza. Per essere compreso dall'uomo, il mondo non è costretto a subire tale trasmutazione che lo trasformerebbe in un fatto di coscienza. Rappresentarsi il mondo non consiste nel renderlo presente *nel* nostro pensiero. È il nostro pensiero che fa parte del mondo ed è presenza nel mondo. L'uomo appartiene al mondo cui è affine e che conosce per risonanza o connivenza. L'essere dell'uomo, originariamente, è un «essere al mondo». Se questo mondo gli fosse estraneo, come noi oggi riteniamo, se fosse un puro oggetto costituito da estensione e movimento, in opposizione a un soggetto costituito da giudizio e pensiero, l'uomo non potrebbe effettivamente porsi in comunicazione con esso che assimilandolo alla propria coscienza. Ma per l'uomo greco, il mondo non è quest'universo esterno reificato, separato dall'uomo attraverso l'insuperabile barriera che divide la materia dallo spirito, il fisico dallo psichico. Nei confronti dell'universo dotato di anima, cui tutto lo collega, l'uomo è in un rapporto di intima comunione.

Un esempio per fare meglio comprendere ciò che Gérard Simon definisce «uno stile di presenza al mondo e di presenza a sé che noi non possiamo cogliere senza un serio sforzo di distacco metodico, che esige una vera e propria restituzione archeologica»¹. Intendo parlare della vista e della visione. Nella cultura greca, il «vedere» ha uno statuto privilegiato: risulta valorizzato sino a occupare, nell'economia delle umane capacità, una posizione egemone. In un certo modo, nella sua stessa natura, l'uomo è sguardo. E questo per due motivi, entrambi determinanti. In primo luogo, vedere e sapere sono tutt'uno: se *idēin* (vedere) e *eidēnai* (sapere) sono due forme di uno stesso verbo, se *eidos*, apparenza, aspetto visibile, significa anche carattere specifico, forma intelligibile, è che la conoscenza è interpretata ed espressa secondo il modo della visione. In secondo luogo, vedere e vivere è, a sua volta, un tutt'uno. Per essere vivi bisogna vedere la luce del sole e insieme essere visibili agli occhi di tutti. Morire significa perdere la vista e nello stesso tempo la visibilità, abbandonare la luce del giorno per penetrare in un altro mondo, quello della Notte, nel quale, perduti nelle tenebre, si è spogliati della propria immagine come del proprio sguardo.

Ma questo vedere, tanto più prezioso in quanto è conoscenza e vita, i Greci non lo interpretano secondo i nostri parametri – dopo che Descartes, fra gli altri, è intervenuto in merito – distinguendo tre livelli nel fenomeno visivo: per prima la luce, realtà fisica, che si tratti di onda o corpuscolo; poi l'organo dell'occhio, meccanismo ottico, sorta di camera oscura la cui funzione è proiettare sulla retina un'immagine dell'oggetto; infine l'atto propriamente psichico di percepire a distanza l'oggetto guardato. Tra l'atto finale della percezione che presuppone un'istanza spirituale, una coscienza, un «io» e il fenomeno materiale della luce esiste lo stesso abisso che separa il soggetto umano dal mondo esterno.

Al contrario, per i Greci, la visione non è possibile se non nel caso in cui esista tra ciò che è visto e colui che vede una completa reciprocità, espressione se non di una identità assoluta quanto meno di una stretta affinità. Il sole che illumina tutte le cose è anche, nel cielo, un occhio che tutto vede, e se il nostro occhio vede è in quanto irradia una sorta di luce paragonabile a quella del sole. Il raggio luminoso che emana dall'oggetto e lo rende visibile è della stessa natura del raggio ottico che scaturisce dal nostro occhio e gli dà la vista. L'oggetto emittente e il soggetto ricevente, i raggi luminosi e i raggi ottici appartengono a una stessa categoria del reale, a proposito della quale si può dire che essa ignora l'opposizione fisico-psichico o che è contemporaneamente di ordine sia fisico che psichico. La luce è visione, la visione è luminosa.

Come osserva Charles Mugler in un studio intitolato *La lumière et la vision dans la poésie grecque*², il linguaggio stesso testimonia di questa ambivalenza. I verbi che designano l'azione di vedere (*blepein*, *dërkesthai*, *leussein*) sono usati avendo quale complemento oggetto diretto non soltanto l'oggetto su cui si appunta lo sguardo, ma la sostanza igneo-luminosa proiettata dall'occhio, come quando si lancia un dardo. E questi raggi di fuoco, che noi chiameremmo fisici,

trascinano con sé i sentimenti, le passioni, gli stati d'animo, che noi chiameremmo psichici. Gli stessi verbi si coniugano infatti avendo quale complemento oggetto termini che significano terrore, ferocia, furore omicida. Lo sguardo, quando raggiunge l'oggetto, gli trasmette ciò che il riguardante prova alla sua vista.

Certo il linguaggio della poesia obbedisce a regole e convenzioni specifiche. Ma questa concezione dello sguardo affonda nella cultura greca radici tanto profonde da ricomparire trasposta in alcune osservazioni, per noi sconcertanti, di un filosofo come Aristotele. Nel *De insomniis*, il maestro del Liceo sostiene che se la vista è colpita dal suo oggetto «essa esercita a sua volta una certa azione su di esso» come fanno tutte le cose luccicanti, in quanto essa rientra nella classe delle cose lucenti e colorate. E come prova porta un esempio: se le donne durante le mestruazioni si guardano in uno specchio, la superficie lucente si ricopre di una specie di patina color sangue e questa macchia impregna così profondamente gli specchi quando sono nuovi da essere difficilmente cancellabile (*De insomniis*, 2, 459b 25-31).

Ma è forse in Platone che la parentela tra luce, raggio di fuoco emesso dall'oggetto e raggio proiettato all'esterno dall'occhio, è più chiaramente dichiarata come causa della visione. Gli dei infatti

prima di ogni altro organo fabbricarono gli occhi che portano la luce (*phòsphora òmmata*) e ve li collocarono in siffatto modo: di tutto quel fuoco che non può bruciare, ma produce la mite luce propria di ogni giorno fecero in modo che esistesse un corpo. Il fuoco puro, che sta dentro di noi ed è della stessa natura di questo fuoco del giorno lo fecero scorrere liscio e denso attraverso gli occhi [...] Quando dunque v'è luce diurna (*methemerinòn phós*) attorno alla corrente del fuoco visuale, allora il simile incontrandosi col simile e unendosi strettamente con esso, costituisce un corpo unico e appropriato nella direzione degli occhi, dove la luce che sopravviene dal di dentro s'urta con quella che s'abbatte dal di fuori. E questo corpo divenuto tutto sensibile alle stesse impressioni per la somiglianza delle sue parti, se tocca qualche cosa o ne è toccato, ne trasmette i movimenti per tutto il corpo fino all'anima, e produce quella sensazione per cui noi diciamo vedere. (*Timeo* 45b sgg.).

Riassumendo, per spiegare la visione, al posto di tre istanze distinte (realtà fisica, organo sensoriale, attività mentale), si ha una specie di braccio luminoso che, partendo dagli occhi si estende come un tentacolo e prolunga all'esterno il nostro organismo. A causa dell'affinità tra i tre fenomeni, tutti ugualmente consistenti in un fuoco purissimo che illumina senza bruciare, il braccio ottico si compenetra nella luce del giorno e nei raggi emessi dall'oggetto. Unito ad essi, costituisce un corpo unico, perfettamente continuo e omogeneo, che appartiene senza frazionamenti a noi stessi e al mondo fisico. Noi possiamo così toccare l'oggetto esterno, laddove si trova e per lontano che esso sia, proiettando su di esso una passerella estensibile costituita di una materia comune a ciò che è visto, a colui che vede e alla luce che consente di vedere.

Il nostro sguardo opera nel mondo, dove trova il proprio posto come frammento di quel mondo.

Non ci si stupirà quindi nel leggere in Plotino, filosofo del III secolo d.C., che quando noi percepiamo un qualsiasi oggetto attraverso la vista

è chiaro che noi lo vediamo sempre laddove si trova e che noi ci proiettiamo su di esso (*prosbalomen*) attraverso la visione. L'impressione visiva avviene direttamente nel luogo in cui l'oggetto è collocato: l'anima vede ciò che è al di fuori di essa [...] In quanto non avrebbe bisogno di guardare all'esterno se essa contenesse in sé la forma dell'oggetto che vede; essa guarderebbe soltanto l'impronta che dal di fuori è entrata in lei. Inoltre l'anima assegna all'oggetto una distanza e sa a quale distanza lo vede: come potrebbe vedere separato da sé e lontano un oggetto che fosse in lei? Inoltre essa sa dire le dimensioni dell'oggetto esterno; essa sa che il tale oggetto, ad esempio il cielo, è grande. Come sarebbe ciò possibile dato che l'impronta che è in lei non può essere delle stesse dimensioni dell'oggetto? Infine, ed è l'obiezione principale, se noi ci sforziamo di cogliere le impronte degli oggetti che vediamo non riusciremo a vedere gli oggetti stessi, ma solamente delle immagini, delle ombre, e così altri saranno gli oggetti in sé, altro ciò che noi vediamo. (*Enneadi*, IV, 6, I, 14-32)

Abbiamo citato per esteso questo passo perché esso evidenzia lo scarto che, a proposito della visione, ci separa dai Greci. Sino a che il sistema interpretativo in cui essi hanno collocato la visione

non sarà soppiantato da un altro del tutto diverso, i problemi della percezione visiva quali vengono proposti in epoca moderna (in particolare quello della percezione della distanza, in cui interviene la visione stereoscopica, e quello della permanenza della grandezza apparente degli oggetti indipendentemente dalla loro lontananza, che mette in gioco fattori molteplici), non potranno nemmeno essere sollevati. Tutto è regolato dal momento in cui il nostro sguardo scivola tra gli oggetti nel mondo cui egli stesso appartiene, trascinandoci al suo seguito fin nell'immensità del cielo. La difficoltà, in tale contesto, non è tanto comprendere come accade che la nostra visione sia quella che è, quanto piuttosto capire come noi possiamo vedere altrimenti da quello che è, oppure vedere l'oggetto in un posto diverso da quello in cui si trova, ad esempio in uno specchio.

Quale forma scegliere per caratterizzare questo particolare stile nell'essere-al-mondo? La cosa migliore è indubbiamente darne una definizione in negativo rispetto al nostro modo di esistere. Diremo quindi che l'uomo in Grecia non è disgiunto dall'universo. I Greci, naturalmente, sapevano dell'esistenza di una «matura umana», e non hanno omesso di considerare con attenzione i tratti distintivi che differenziano l'uomo dagli altri esseri, cose inanimate, animali e dei. Ma l'individuazione di questa peculiarità non separa l'uomo dal mondo, non porta a opporre all'universo nel suo insieme una sfera di realtà irriducibile a qualsiasi altra e radicalmente emarginata dalla sua forma di esistenza: l'uomo e il suo pensiero non costituiscono al loro interno un mondo completamente separato dal resto.

Riferendosi al saggio nell'antichità, Bernard Groethuyse scriveva che questi non dimentica mai il mondo, che pensa e agisce in rapporto al cosmo, che fa parte del mondo, che è cosmico (*Anthropologie Philosophique*, Paris 1952, p. 80).

Dell'individuo greco possiamo dire che in modo meno riflesso e teorico, anch'egli è spontaneamente cosmico.

Cosmico non significa smarrito, annegato nell'universo, eppure questo coinvolgimento del soggetto umano nel mondo implica per l'individuo una particolare forma di rapporto con se stesso e di relazione nei confronti dell'altro da sé. La massima di Delfi «Conosci te stesso» non invita, come noi tenderemmo a supporre, a un ripiegamento su se stessi, per rintracciare, mediante l'introspezione e l'autoanalisi, un io nascosto, invisibile a chiunque altro, e che si porrebbe come puro atto di pensiero o come il dominio segreto dell'identità personale. Il *cogito* cartesiano, il «penso quindi sono» non è meno estraneo alla conoscenza che l'uomo greco ha di se stesso di quanto lo sia alla sua esperienza del mondo. Tanto l'una che l'altra non sono date nell'interiorità della sua coscienza soggettiva. Per l'oracolo, «Conosci te stesso» significa imparare a conoscere i tuoi limiti, sappi che sei un uomo mortale, non cercare di metterti sullo stesso piano degli dei. Questo vale anche per il Socrate di Platone, che reinterpreta la formula tradizionale e le conferisce una portata filosofica inedita facendole significare: conosci ciò che tu veramente sei, che cosa in te è te stesso, in altre parole la tua anima, la tua *psyche*. Non si tratta infatti minimamente di stimolare i suoi interlocutori a rivolgere lo sguardo verso l'interiorità di loro stessi per scoprirsi all'interno del proprio io. Se esiste una inconfutabile evidenza questa è appunto che l'occhio non può vedere se stesso: gli è sempre necessario appuntare i suoi raggi su un oggetto situato all'esterno. Allo stesso modo il «segno» visibile della nostra identità, il volto che noi offriamo allo sguardo degli altri perché essi ci riconoscano, noi non possiamo mai contemplarlo se non andando a cercare negli occhi di altri lo specchio che ci rimandi dall'esterno la nostra propria immagine. Ascoltiamo le parole di Socrate mentre conversa con Alcibiade:

Hai osservato poi che a guardare qualcuno negli occhi si scorge il volto nell'occhio di chi sta di faccia, come in uno specchio, che noi chiamiamo pupilla perché è quasi un'immagine di colui che la guarda.

È vero.

Dunque se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso. [...] Ora, caro Alcibiade, anche l'anima se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova la virtù dell'anima, la sapienza, e fissare altro a cui questa parte sia simile. (*Alcibiade*, 133a-b)

Quali sono questi oggetti simili alla sapienza? Forme intelligibili, verità matematiche, o ancora, secondo il passo sicuramente interpolato di cui fa menzione Eusebio nella sua *Preparazione*

evangelica subito dopo il testo da noi sopra citato, dio, perché «mirando in dio, useremmo del più bello specchio anche delle cose umane che tendono alla eccellenza dell'anima, e così potremo vedere e conoscere meglio noi stessi». Ma quali che siano questi oggetti – l'anima di un altro, essenze intelligibili, dio – è sempre guardando non in essa, ma al di fuori, un essere altro che le è affine, che la nostra anima può conoscersi, come l'occhio può vedere all'esterno un oggetto illuminato in ragione dell'affinità naturale esistente tra lo sguardo e la luce, della completa somiglianza tra ciò che vede e ciò che è visto. Allo stesso modo, ciò che noi siamo, il nostro volto e la nostra anima, lo vediamo e lo conosciamo guardando l'occhio e l'anima di un altro. L'identità di ognuno si rivela nel commercio con l'altro, attraverso l'incrociarsi degli sguardi e lo scambio delle parole.

Ancora una volta, come nella teoria sulla visione, Platone ci appare un testimone attendibile. Anche se, ponendo l'anima al centro della sua concezione dell'identità individuale, egli segna una svolta le cui conseguenze saranno decisive nel tempo, Platone non si discosta dal quadro in cui si iscrive la rappresentazione greca dell'individuo. In primo luogo, perché questa anima, che è noi, non esprime la singolarità del nostro essere, la sua fondamentale originalità; al contrario, in quanto *daimon*, essa è impersonale o sovraperonale e pur essendo in noi essa è al di là di noi, in quanto la sua funzione non è di garantire la nostra particolarità di esseri umani, bensì di liberarcene integrandoci nell'ordine cosmico e divino. Secondariamente, perché la conoscenza di sé e il rapporto con se stessi non possono stabilirsi in modo diretto, immediato, dato che restano imprigionati in quella reciprocità del vedere e dell'essere visto, dell'io e dell'altro, che costituisce un elemento caratterizzante delle culture della vergogna e dell'onore in opposizione alle culture della colpa e del dovere. Vergogna e onore in luogo dei sentimenti di colpevolezza e responsabilità che necessariamente rimandano, nel soggetto mortale, alla sua intima coscienza personale.

Dobbiamo allora prendere in considerazione un termine greco: *timè*. Esso designa il «valore» che è riconosciuto a un individuo, cioè tanto i segni sociali della sua identità – il nome, la filiazione, l'origine, la condizione all'interno del gruppo con gli onori ad essa connessi, i privilegi e i riguardi che è suo diritto esigere – quanto la sua personale superiorità, l'insieme delle qualità e dei meriti (bellezza, vigore, coraggio, nobiltà di comportamento, padronanza di sé) che sul suo volto, nel suo contegno e portamento rendono manifesta agli occhi di tutti la sua appartenenza all'élite dei *kalokagathòì*, i belli-e-buoni, gli *àristoi*, i migliori.

In una società del confronto, nella quale per avere il riconoscimento occorre prevalere sui propri rivali in un'incessante competizione per la gloria, ognuno è sottoposto allo sguardo dell'altro, ognuno esiste in funzione di quello sguardo. Si è ciò che gli altri vedono. L'identità di un individuo coincide con la considerazione sociale in cui è tenuto: dalla derisione al plauso, dal disprezzo all'ammirazione. Se il valore di un uomo è a tal punto intimamente connesso con la sua reputazione, qualsiasi pubblica offesa alla sua dignità, qualsiasi azione o parola che attenti al suo prestigio saranno avvertiti dalla vittima, fino a che non sia stata resa pubblica riparazione, come un modo di umiliare o annientare il suo stesso essere, la sua virtù intima, e di mirare alla sua degradazione. Disonorato, colui che non è stato capace di far pagare l'oltraggio al proprio offensore rinuncia, ormai screditato, alla sua *timè*, alla rinomanza, al rango, ai privilegi. Escluso dalle antiche forme di solidarietà, rifiutato dal gruppo dei suoi pari, cosa resta di lui? Sceso al di sotto del plebeo, del *kakòs*, che al contrario ha ancora un suo posto tra le fila del popolo, si ritrova a essere, secondo le parole di Ulisse offeso da Agamennone, un errante, senza patria né radici, un disprezzabile esiliato, un uomo da nulla (*Iliade*, 1, 293 e 9, 648); oggi diremmo che quest'uomo non esiste più, non è più nessuno.

Ma su questo punto sembra necessario far riferimento a un problema. Persino nell'Atene democratica del V secolo i valori aristocratici dell'emulazione per la gloria permangono dominanti. La rivalità si esercita tra cittadini considerati, sul piano politico, uguali. Essi non sono uguali in quanto detentori di diritti di cui ogni uomo deve naturalmente disporre. Ognuno è uguale, simile a tutti gli altri, in virtù della propria piena partecipazione alle questioni comuni del gruppo. Ma al di fuori di questi interessi comuni, a lato del settore pubblico, esiste nel comportamento personale, uno spazio privato nel quale l'individuo è padrone del gioco.

La nostra tuttavia è una vita libera – afferma Pericle nell’elogio di Atene attribuitogli da Tucidide – non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo Stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati a reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada, e non per questo lo guarda storto, cosa innocua di per sé, ma che pure non manca di causare pena. Ma, se le nostre relazioni private sono caratterizzate dalla tolleranza, nella vita pubblica il timore ci impone di evitare col massimo rigore di agire illegalmente. (Tucidide, 2, 36, 2-3)

L’individuo ha quindi nella *polis* antica un suo spazio a sé e questo aspetto privato dell’esistenza si prolunga nella vita artistica e intellettuale, nella quale ognuno afferma il proprio convincimento di fare diversamente e meglio dei suoi predecessori e vicini, nel diritto criminale, in cui ciascuno è chiamato a rispondere delle proprie colpe in funzione del grado più o meno alto della propria colpevolezza, nel diritto civile, con l’istituzione, ad esempio, del testamento, nel campo religioso, in cui sono gli individui che, nella pratica del culto, si rivolgono alla divinità. Ma quest’individuo non si presenta mai come depositario di diritti universali inalienabili, né come persona nel senso moderno della parola, dotata di una specifica vita interiore, del mondo segreto della sua soggettività, della basilare singolarità del suo io. Si tratta di una espressione essenzialmente sociale dell’individuo, contrassegnata dal desiderio di diventare illustre, di acquisire agli occhi dei propri pari, attraverso il proprio stile di vita, i propri meriti, la propria munificenza, fama sufficiente perché la propria esistenza singola si trasformi in un beneficio per l’intera città, se non per la Grecia tutta. Così nell’affrontare il problema della morte non sarebbe possibile all’individuo puntare su una speranza di sopravvivenza nell’oltretomba analoga alla sua condizione da vivo, nella sua specificità, sotto forma di un’anima singola a lui esclusivamente appartenente, o sotto forma del proprio corpo risuscitato. Per delle creature effimere, votate alla decadenza degli anni e alla morte, quale sarà allora lo strumento per conservare nell’aldilà il proprio nome, la propria fama, la propria immagine di bellezza e di giovinezza, il proprio coraggio virile, la propria superiorità? In una civiltà dell’onore, nella quale ognuno durante la vita si identifica in quanto gli altri vedono e dicono di lui, nella quale tanto più si esiste quanto più è grande la gloria da cui si è celebrati, si continuerà a esistere solo se la fama sussiste imperitura invece di scomparire nell’anonimato dell’oblio. Per l’uomo greco la non morte è data dalla presenza permanente nella memoria sociale di colui che ha abbandonato il mondo della luce. La memoria collettiva, dunque, nelle due forme da essa assunte – rievocazione continua attraverso il canto dei poeti, ininterrottamente tramandato di generazione in generazione, e memoria funebre innalzata in eterno sopra le tombe –, opera come un organismo che garantisce ad alcuni individui il privilegio della sopravvivenza nello status di morto glorioso. In luogo dell’anima immortale, quindi, la gloria imperitura e il rimpianto di tutti per sempre; invece del paradiso riservato ai giusti, la certezza, per chi ha saputo meritarsela, di una perennità impiantata al centro dell’esistenza sociale dei vivi.

Nella tradizione epica il guerriero che, come Achille, sceglie la vita breve e si vota interamente a un prode agire, se cade nel fiore degli anni sul campo di battaglia raggiunge per sempre, in virtù della «bella morte», una dimensione eroica che l’oblio non può più scalfire. Un tema che la collettività riprende soprattutto, come ha evidenziato Nicole Loraux, nell’orazione funebre dedicata ai cittadini che a loro volta hanno scelto di morire per la patria. Non più contrapposte, mortalità e immortalità si congiungono e si compenetrano nella persona di questi uomini di coraggio, questi *agathòì andres*. Già nel VII secolo, Tirteo celebrava come «bene comune per la città e per l’intero popolo» il combattente che nella falange ha saputo restar saldo in prima linea. Se egli cade di fronte al nemico, «i giovani e i vecchi lo piangono in egual modo e l’intera città è afflitta da un cupo rimpianto [...] giammai la sua nobile gloria perirà e così pure il suo nome, ma, anche se giace sottoterra, egli è immortale» (fr. 9, D, 27 sgg. C. Prato). Agli inizi del IV secolo Gorgia a sua volta coglie l’occasione di assecondare il proprio gusto delle antitesi in questa paradossale unione di mortale e immortale: «Per quanto essi siano morti, il rimpianto della loro presenza non è morto con essi, ma è immortale, malgrado essi abitino in corpi che non sono immortali, questo rimpianto per coloro che non sono più in vita non cessa di vivere». Nell’*Epitafio* dedicato ai soldati ateniesi caduti in difesa di Corinto nella guerra contro gli Spartani (395-386), Lisia riprende questo tema e lo sviluppa in forma meglio argomentata:

Se dopo essere sfuggiti ai pericoli dei combattimenti, noi potessimo divenire immortali, si potrebbe comprendere che i vivi piangano i morti. Ma nella realtà il nostro corpo è vinto dalle malattie e dalla vecchiaia e il genio cui è affidato il nostro destino non si lascia piegare. Così noi dobbiamo stimare felici tra tutti gli uomini quegli eroi che hanno chiuso i loro giorni lottando per la più nobile e la più grande delle cause e che, senza aspettare una morte secondo natura, hanno scelto la morte più bella. La loro memoria non può invecchiare e gli onori loro tributati sono oggetto di invidia per tutti gli uomini. La natura impone che li si pianga come mortali, ma la loro virtù che li si canti quali immortali [...] Quanto a me io considero la loro morte felice e li invidio. Se il venire al mondo ha un significato ciò vale soltanto per quelli tra noi che, avendo avuto dal destino un corpo mortale, hanno lasciato un ricordo immortale del loro valore.

Retorica? In parte, certamente; ma sicuramente non pura retorica. L'argomentazione trova forza e sostegno in un configurarsi dell'identità nella quale ognuno appare inseparabile dai valori sociali attribuitigli dalla comunità dei cittadini. In quanto fa di lui un individuo, l'uomo greco è compenetrato nel sociale come lo è nel cosmo.

Dalla libertà degli antichi a quella dei moderni, dalla democrazia antica a quella attuale, dal cittadino della *polis* all'uomo dei diritti, passando da Benjamin Constant a Moses Finley e a Marx, è tutto un mondo che è mutato. Ma non si tratta soltanto di una trasformazione della vita politica e sociale, della religione, della cultura; l'uomo non è rimasto simile a quello che era, nel suo modo di essere se stesso non meno che nei suoi rapporti con gli altri e con il mondo.

Jean-Pierre Vernant

¹ *L'âme du monde*, in *Le Temps de la Réflexion*, X, Paris 1989, p. 123.

² «Revue des études grecques», 1960, pp. 40-70.

Claude Mossé. L'uomo e l'economia

Nella *Politica*, Aristotele ha definito l'uomo greco con la nota formula di *zoon politikòn*, animale politico. La traduzione, però, limita il senso dato dal filosofo a questa formula; con essa, Aristotele intendeva che quello che distingue il greco dagli altri uomini era il fatto di vivere nel seno di quella forma di organizzazione superiore che era la città. Ma la caratteristica del cittadino era precisamente di possedere l'*arètè politikè*, ossia la qualità che gli permetteva alternativamente di *archein* e di *archesthai*, di governare e di essere governato, e di partecipare alle decisioni che impegnavano l'insieme della comunità civica. L'*oikonomikè*, la scienza dell'*oikonomia*, era anzitutto l'arte di gestire bene il proprio *oikos*, la proprietà; ciò che noi chiamiamo l'economico, ossia l'insieme dei fenomeni che riguardano la produzione e lo scambio di beni materiali, non aveva acquisito presso gli antichi Greci l'autonomia che lo caratterizza nel mondo moderno a partire dal XVIII secolo. Come sottolinea Karl Pòlanyi, l'economico era ancora *embedded*, integrato nel sociale e nel politico.

È precisamente questo che rende rischioso il compito dello storico che voglia tentare di collocare l'uomo greco in un contesto economico e scoprire, dietro l'*homo politicus* dei filosofi, l'*homo oeconomicus*, colui che produceva, scambiava, gestiva, perfino speculava nell'intento di accumulare beni e fortuna o di assicurarsi la sussistenza quotidiana. Rischioso non solo perché le fonti di cui disponiamo sono frammentarie e non ci permettono di ricostruire in modo preciso le varie attività economiche che caratterizzavano il mondo delle città greche, ma anche, e soprattutto, perché i Greci, non separando queste attività da tutto un modo di vita del quale esse erano, nella loro diversità, parte integrante, non hanno avvertito il bisogno di descriverle. O piuttosto, si sono applicati a descrivere la sola attività che, con la guerra e la politica, sembrava loro degna dell'uomo libero, cioè il lavoro della terra. E se, come si vedrà in seguito, abbiamo sull'artigianato e il commercio marittimo alcune informazioni più precise, suscettibili di illuminare ciò che gli oggetti provenienti dagli scavi (cocci di ceramica, monete ecc.) fanno indovinare, questo accade perché tali attività hanno conosciuto ad Atene, in particolare nel IV secolo, un cospicuo sviluppo, provocando a volte contestazioni, – per esempio tra coloro che si dedicavano al commercio marittimo –, contestazioni che furono motivo di processi le cui arringhe sono arrivate fino a noi.

È necessario in effetti ripeterlo, tanto ciò sembra *a priori* paradossale: il mondo greco era un mondo di città, la vita urbana vi occupava un posto essenziale, e tuttavia era l'agricoltura a costituire l'attività principale della maggioranza dei membri della comunità civica. Anche in città come Atene, Corinto, Mileto o Siracusa, era anzitutto la terra che assicurava a ognuno i mezzi per vivere. Il mondo greco dell'epoca arcaica e di quella classica era anzitutto e prima di tutto un mondo di contadini: il che spiega l'importanza, nel corso della storia, dei problemi agrari e dei conflitti provocati dal problema della proprietà, che dilaniarono le città. L'ideale dell'autarchia, che nel IV secolo sarà difeso dai filosofi nelle loro costruzioni utopiche, è la traduzione di questa realtà: l'uomo greco viveva anzitutto col prodotto della sua terra e il buon funzionamento della città esigeva che tutti coloro che facevano parte della comunità civica ne fossero dotati. Il legame tra terra e cittadino era tale che in numerose città i proprietari erano gli unici a essere cittadini, e,

dappertutto, solo i cittadini potevano possedere la terra.

Eppure questa terra non era proprio fertile e il mondo greco, per la sua alimentazione in cereali, ha sempre dipeso dalle importazioni dall'Egitto, dalla Cirenaica o dal Ponto Eusino. Soltanto alcune città del Peloponneso e le città coloniali d'Occidente avevano una produzione di cereali sufficiente a coprire il loro fabbisogno. Tuttavia, dappertutto ci si sforzava di strappare a un suolo relativamente mediocre, oltre alla frutta e alle leguminose tipiche dei paesi mediterranei, un po' di grano o d'orzo. Solo la vite e l'ulivo davano materia per una produzione più importante, permettendo un'eccedenza che poteva essere esportata. Ma al di là di queste considerazioni molto generali, di quali elementi disponiamo per tentare di tracciare la fisionomia del contadino greco?

Alcune rappresentazioni su vasi e alcune terrecotte permettono di scorgere dei contadini al lavoro che spingono un semplice aratro di legno, di tipo dentale, con o senza vomero di metallo, che colgono le olive o pigiano l'uva. Queste rappresentazioni tuttavia non ci danno nessuna informazione precisa sullo status sociale di coloro che si dedicavano a tali attività. Per questo dobbiamo interrogare le fonti letterarie. Per fortuna, grazie ai motivi sopra menzionati, la vita contadina ha ispirato almeno tre fra i più celebri scrittori della Grecia antica. C'è innanzitutto il grande poema d'Esiodo, *Le opere e i giorni*, calendario religioso che, pur rivelando la crisi gravissima del mondo greco verso la fine dell'VIII secolo, crisi annunciata di quelle lotte violente che segneranno la storia del secolo seguente, non manca di descrivere la vita quotidiana del contadino beota, i rapporti amichevoli o ostili che egli mantiene con i vicini, le varie attività che ne scandiscono l'anno. Prima, il tempo dell'aratura, quando il contadino attacca il carro ai buoi e prepara la terra per la semina. Poi, il tempo in cui «la gru dall'alto delle nuvole lancia il suo richiamo di ogni anno. Essa dà il segnale per la semina e annuncia l'arrivo dell'inverno piovoso». Quest'inverno è per il contadino l'occasione per riparare i suoi utensili. Allora uomini e bestie vivono chiusi in casa per sfuggire al soffio di Borea, il gelido vento del Nord che viene dalla Tracia. Ma allorquando fiorisce il cardo e canta la cicala ecco che arrivano le gioie dell'estate

allora le capre sono più grasse, il vino migliore, le donne più ardenti e gli uomini più fiacchi. Sirio brucia loro la testa e le ginocchia, il calore inaridisce la loro pelle. Potessi allora avere l'ombra d'una roccia, del vino di Byblos, una focaccia ben gonfiata e del latte di capre che non allattano più, con la carne di una giovenca che ha preso il suo nutrimento nel bosco e non ha ancora figliato, oppure di agnelli di primo parto.

Ma bisogna anche pensare a mettere al riparo il raccolto, poi ordinare agli schiavi di «pestare il grano sacro di Demetra». Dopo di che si metterà il grano in vasi che saranno sistemati in casa, si riporranno nel granaio foraggio e lettieri per gli animali. Infine verrà il tempo della vendemmia e della produzione del vino, «dono di Dioniso ricco di gioie».

Il poema di Esiodo è stato sovente interpretato come un grido di rivolta contro «i re divoratori di doni», come l'espressione della miseria contadina nella Beozia sul finire dell'VIII secolo, ed è ben vero che ci sono nel poema numerose allusioni alla miseria e alla fame di chi, non avendo lavorato bene ed essendo stato negligente nei suoi doveri verso gli dei, deve indebitarsi col suo vicino, o è costretto a mendicare. Ma la vita contadina descritta nel poema è quella di un potere relativamente importante. I servitori sono numerosi, i raccolti vari e riposti nei granai con cura. Inoltre l'interlocutore immaginario o reale del poeta, questo fratello al quale egli si rivolge, dispone di eccedenza che, quando viene il tempo della navigazione, ammuccia in una grande nave. Certo, la navigazione è pericolosa, ma è anche fonte di profitto, e chi la esercita può così aumentare la propria fortuna. Attraverso il poema si delinea quindi l'immagine di un contadino relativamente benestante, della quale è difficile sapere se corrisponda a una realtà precisamente datata e localizzata o a un ideale che attinge alla realtà per costruire una rappresentazione della vita contadina più consona a soddisfare gli dei.

Tre secoli dopo Esiodo, il poeta comico Aristofane ci presenta un'immagine un po' differente. Non si tratta più della Beozia ma di Atene ai tempi della guerra del Peloponneso, quando le campagne vengono regolarmente devastate dalle incursioni degli eserciti peloponnesiaci. Come quello di Esiodo, anche il contadino di Aristofane – si pensi a Diceopoli negli *Acarnesi* – non è un miserabile, un *ptochòs*. Anche lui possiede alcuni schiavi e, benché la guerra l'ha condannato a

rifugiarsi in città, all'interno delle mura, tuttavia rimpiange il suo villaggio «che non mi ha mai detto 'compra il carbone, l'aceto, l'olio', che ignorava la parola 'compra', ma da sé mi portava tutto». In quanto a Strepisade, che ha commesso l'errore di sposare una ragazza di città, egli evoca con nostalgia, nelle *Nuvole*, la sua vita di contadino di una volta, «così dolce, ben stagnante al riparo della scopa, sdraiata mollemente, ricca di api, di pecore, di sansa», e il tempo in cui sentiva «il vino novello, i graticci per i formaggi, la lana, l'abbondanza». È un'immagine idilliaca di una vita contadina che doveva essere meno facile e prospera di quanto non pretendesse il poeta comico ma che tuttavia traduce una realtà: l'importanza, in una città come Atene, dei contadini, questi *autourgòi*, proprietari che lavoravano in proprio la terra in condizioni spesso difficili, anche se disponevano di alcuni schiavi per i lavori più pesanti. Erano questi piccoli e medi contadini proprietari a formare la massa della popolazione civica, ed era nei suoi ranghi che venivano reclutati gli opliti sui quali riposava la sicurezza della città. Rimane da interrogarsi sulla estensione geografica di questa figura sociale e nello stesso tempo sulla durata reale di questa società contadina nel corso della storia greca. Atene naturalmente ne offre ancora una volta il modello. Emancipati con le riforme di Solone, i contadini attici hanno costituito in effetti la base della democrazia che si stabilì con Clistene e si consolidò con Efialte e Pericle. Certo, rimangono degli interrogativi circa la ripartizione del suolo e il modo di vita di questa popolazione rurale. Le ricerche più recenti attestano un grandissimo frazionamento del suolo dell'Attica, anche se questo frazionamento non significa necessariamente l'assenza di grandi proprietà che radunassero nelle mani di un solo individuo beni sparsi all'interno di uno stesso demo o tra vari demi. I pochi sondaggi fatti nella campagna attica non permettono di dedurre l'esistenza di fattorie isolate. L'insediamento raggruppato in villaggi, che costituivano generalmente il centro di un demo, sembra sia stato la forma prevalente di stabilimento agrario, il che corrisponde bene ad alcune costanti del paesaggio mediterraneo. Questa società contadina attica non è del tutto autosufficiente, contrariamente a quanto afferma il Diceopoli degli *Acarnesi*. In un'altra commedia di Aristofane l'eroe, anch'egli un contadino, manda il suo schiavo a comprare della farina. Ciò che abbiamo detto prima sulla necessità d'importare cereali implica infatti che numerosi contadini non raccoglievano abbastanza grano per provvedere alle loro necessità e a quelle del loro *oikos*, donne, bambini e schiavi.

Ma il teatro di Aristofane, così come le annotazioni di Tucidide, mostrano che la guerra del Peloponneso aveva inferto un duro colpo a questi piccoli proprietari terrieri, costringendoli ad abbandonare case e campi. Su questo punto sono eloquenti le ultime commedie di Aristofane, *Le donne al parlamento* e il *Pluto*. Prassagora, la rivoluzionaria che vuole consegnare il potere alle donne, giustifica la messa in comune di tutti i beni evocando coloro che non possiedono nemmeno un angolo di terra dove farsi seppellire. E Cremilo, il contadino del *Pluto*, rimprovera la Povertà per la miseria che infligge ai contadini che per vestirsi hanno solo stracci e per nutrirsi «foglie di rapa scarna». Tuttavia, ad Atene, questa miseria contadina non porterà a quel tipo di rivendicazioni rivoluzionarie – divisione delle terre e abolizione dei debiti – che s'incontrano altrove nel mondo greco. Oggi non viene più sostenuta la tesi secondo la quale la guerra del Peloponneso avrebbe provocato in Attica un fenomeno di concentrazione delle terre, anche se un brano dell'*Economico* rivela che era possibile, come fece il padre di Iscomaco, l'interlocutore di Socrate, speculare su terre comprandole non dissodate e rivendendole dopo averle rese di nuovo coltivabili.

In effetti, se per il piccolo proprietario dell'Attica l'agricoltura era un mezzo per assicurarsi la sussistenza quotidiana, per il proprietario di un potere più cospicuo poteva essere fonte di rendite. Come abbiamo notato prima, il più delle volte la grande proprietà, in Attica, era formata da appezzamenti sparsi, sia all'interno dello stesso demo, sia in demi vicini. Esistevano nondimeno proprietà più vaste, come quella che descrive Senofonte nell'*Economico*, terza fonte sulla vita rurale in Grecia, o come quella di Fenippo, il proprietario che noi conosciamo per via di un'arringa del *corpus* di Demostene. Mentre il proprietario di appezzamenti sparsi ne affidava la valorizzazione a schiavi di fiducia che, finito il raccolto, versavano al loro padrone l'*apoforà*, in natura o in danaro, al proprietario di un vasto potere di un solo appezzamento, necessitava una squadra di lavoratori di condizione servile sotto la guida di un intendente, il più delle volte schiavo anche lui. Sappiamo peraltro da un brano dei *Memorabili* dello stesso Senofonte che un uomo libero poteva essere indotto dalla sua povertà ad accettare questo tipo di lavoro. Il *kalokagathòs* dell'*Economico* è

evidentemente l'immagine ideale del perfetto cittadino proprietario, e, tranne l'allusione alle speculazioni del padre, non risulta che la buona gestione del potere abbia come fine una qualsiasi ambizione di trarre dei profitti dalla commercializzazione dei prodotti della proprietà. Il raccolto di cereali, di uva e di ulive è destinato a essere chiuso nelle scorte della casa di Iscomaco. Tuttavia questi, come d'altronde Critobulo, il primo interlocutore di Socrate nel dialogo, è un cittadino ricco che deve offrire dei sacrifici ai suoi concittadini del *demo*, compiere liturgie e pagare *eisforà*, spese che incombevano sui più ricchi, il che significa che una parte del raccolto del podere produceva rendite in danaro. L'arringa contro Fenippo conferma che l'agricoltura poteva essere, per un grande proprietario, fonte di confortevoli rendite. Fenippo vendeva il suo legno, il suo grano, il suo vino, approfittando persino delle difficoltà di vettovagliamento che Atene conobbe sul finire degli anni Trenta del IV secolo, per speculare sui prezzi di queste due ultime derrate. Forse, però, si tratta di un fenomeno nuovo, caratteristico della fine del secolo: ci torneremo sopra.

Il modello ateniese segnato dalla presenza di una massa contadina proprietaria largamente preponderante – un commento di Dionigi di Alicarnasso lascia intendere che soltanto 5.000 ateniesi sui 25-30.000 cittadini che popolavano la città all'inizio del IV secolo non possedevano terre – era sicuramente diffuso in una grande parte del mondo greco. L'ampio movimento di colonizzazione iniziato verso la metà dell'VIII secolo e proseguito per due secoli aveva avuto come esito la creazione di nuove città la cui *chora*, la campagna, era stata divisa tra i coloni, spesso cacciati dalla loro città di origine dalla *stenochoria*, la scarsità di suolo. Le ricerche condotte dagli archeologi in Italia meridionale, in Sicilia e in Crimea, con l'aiuto in particolare della fotografia aerea, hanno tentato di chiarire il modo di distribuzione del suolo in alcune di queste città coloniali. Testi più tardivi, come il decreto di fondazione della colonia di Brea, sull'Adriatico o il racconto della fondazione di Turi in Italia meridionale, riferito dallo storico Diodoro Siculo, mostrano l'importanza di questa distribuzione della terra, affidata a magistrati speciali, geometri e «geometri». Ne conseguono, tuttavia, molti problemi. I coloni lavoravano in proprio i loro *kleroi*, i lotti, oppure li facevano lavorare da indigeni più o meno asserviti, come i Cilliri di Siracusa, accontentandosi di percepirne il guadagno? In ogni modo è proprio questo che doveva succedere nelle *cleruchie* ateniesi, colonie militari installate da Atene sul territorio di alcuni alleati recalcitranti. A proposito dei coloni stabiliti a Mitilene, nell'isola di Lesbo, dopo la sottomissione degli abitanti che avevano tentato di sottrarsi all'alleanza ateniese, Tucidide precisa che «gli abitanti di Lesbo continuarono a lavorare da sé il suolo, impegnandosi a versare alle *cleruchie* una somma annua di due mine a lotto».

Al di fuori del mondo coloniale, numerose città dovevano ugualmente basarsi sui proprietari terrieri. Altrimenti si capirebbe difficilmente l'importanza delle rivendicazioni di spartizione delle terre nelle lotte che dilaniarono le città dal VII al IV secolo e oltre. Se Atene conobbe, come abbiamo visto, un equilibrio relativo durante tutto questo periodo grazie alle riforme di Solone, altrove le cose andarono diversamente. Il movimento che portò alla nascita di tirannidi in gran parte del mondo greco tra la metà del VII e la fine del VI secolo sembra proprio legato alla spartizione disuguale della proprietà fondiaria, e il *demos*, sul quale, secondo la tradizione, s'appoggiava la maggior parte di questi tiranni, era anzitutto un *demos* rurale. D'altronde, non è un caso se i teorici che, a partire dalla fine del V secolo, elaborarono progetti di città ideali si preoccuparono per prima cosa del problema dell'organizzazione della *chora* e della spartizione delle terre. Aristotele, d'altra parte, vedeva in quello che uno storico contemporaneo ha chiamato «la repubblica dei contadini» il modello di città più vicino alla città ideale.

Ma i teorici politici del IV secolo citavano anche come esempio tra le città del mondo reale quella che sembrava loro avere le migliori leggi e la migliore organizzazione sociale: Sparta. Sparta era anch'essa una città di proprietari fondiari. Ma questi proprietari non erano dei contadini. Quelli che in Laconia e in Messenia coltivavano la terra erano gli iloti, quei contadini asserviti che gli altri Greci consideravano come schiavi, ma schiavi diversi da quelli che conoscevano nelle loro città. Della stessa origine, parlanti la stessa lingua, essi rappresentavano per gli Spartani un pericolo permanente, e le loro rivolte costellano la storia della città lacedemone. Nei loro riguardi sussistono numerosi punti oscuri. In particolare, si ignora se la tassa che pagavano al loro padrone fosse proporzionale al raccolto o fissa, se fossero isolati nei *kleroi* dei loro padroni o formassero delle

comunità di villaggio. I Messeni si emanciparono dalla tutela spartana nel IV secolo con l'aiuto del tebano Epaminonda. Gli iloti della Laconia restarono invece asserviti, a eccezione di quelli che durante la rivoluzione spartana del III secolo furono liberati per fornire ai re riformatori i soldati dei quali essi avevano bisogno per fronteggiare i Macedoni e i loro alleati Achei.

Così, libero o dipendente, l'uomo greco appare prima di tutto come un contadino che lavora la propria terra o quella di chi è più potente di lui, oppure che la fa coltivare da altri, ma è comunque legato al lavoro agricolo o, nel caso delle città eubee o tessaliche, all'allevamento, particolarmente quello dei cavalli. Il legame tra la terra e la città non era soltanto economico. Era anche un legame religioso e, nella maggioranza delle città greche, politico, poiché non solamente i soli cittadini potevano essere proprietari, ma spesso bisognava essere proprietari per essere cittadini.

Si capisce allora come i mestieri artigiani siano stati ritenuti di scarso valore. Nell'*Economico* Senofonte fa dire a Socrate:

I mestieri chiamati artigianali sono screditati ed è proprio naturale che nelle città vengano disprezzati. Rovinano il corpo degli operai che li esercitano e di quelli che li dirigono costringendoli a fare una vita casalinga, seduti nell'ombra dei loro laboratori e a passare, a volte, persino tutta la giornata vicino al fuoco. Essendo così i corpi ramolliti, anche le anime diventano molto più vili. Soprattutto, questi mestieri detti artigianali non lasciano loro *nessun* tempo libero per occuparsi anche degli amici e della città: cosicché chi se ne occupa appare individuo meschino sia nel rapporto con gli amici sia nel prestare aiuto alla patria. Perciò in qualche città, specialmente in quelle che passano per guerriere, si arriva perfino a proibire a tutti i cittadini di praticare i mestieri degli artigiani.

Senofonte, evocando questa interdizione, pensava alla sola Sparta oppure esprimeva un desiderio che era quello di tutta un'*intelligenza* aristocratica di fronte a una ben diversa realtà? Non c'è dubbio infatti che in un certo numero di città vi erano degli artigiani nella comunità civica. Ma certamente non era stato sempre così. Nei poemi omerici, i *demiourgòi* appaiono come degli specialisti che vanno da un *oikos* all'altro per offrire i loro servizi in cambio di una retribuzione, ovviamente in natura. Erano dunque degli stranieri per la comunità formata dalla città nascente. Bisogna anche pensare che una parte di ciò che noi chiamiamo lavoro artigianale si faceva allora all'interno dell'*oikos*. Basta ricordare il letto che Ulisse fabbricò con le proprie mani, o i consigli di Esiodo su come fabbricare un aratro. Anche le stoffe venivano filate e tessute in casa dalla padrona e dalle sue ancelle. Tuttavia alcuni mestieri sarebbero diventati ben presto propri di artigiani specializzati: il lavoro dei metalli anzitutto, quello dell'argilla, del cuoio e anche, nelle città marittime, la costruzione delle navi. E poi, naturalmente, il lavoro della pietra e del marmo, quando le città cominciarono a innalzare monumenti religiosi e pubblici ornati con bassorilievi e statue.

Ancora una volta è evidentemente su Atene che le nostre informazioni sono più ricche riguardo sia lo status degli artigiani sia l'importanza delle attività artigianali. Ben presto Atene diventa un centro importante per l'industria della ceramica come dimostrano i grandi vasi del Dipylon. Ma è nel periodo della tirannide dei Pisistratidi che si sviluppa ad Atene un artigianato sempre più cospicuo, favorito dalla politica dei tiranni che intraprendono un vasto programma di costruzioni pubbliche, coniano le prime monete e di conseguenza cominciano a sfruttare sistematicamente i giacimenti di piombo argentifero del Laurio, infine inaugurano una politica marittima che preannuncia quella che verrà ripresa nel secolo successivo da Temistocle e da Pericle. Non è per caso che nella seconda metà del VI secolo la ceramica attica, prima quella a figure nere poi quella a figure rosse, fa la sua apparizione su tutte le coste mediterranee, detronizzando definitivamente quella corinzia. Quanti artigiani vi erano allora ad Atene e quale era la loro condizione? È difficile rispondere a questa domanda. È stato ipotizzato che nel V secolo, momento culminante della produzione di vasi a figure rosse, non vi fossero più di 400 operai ceramisti. Sopra abbiamo parlato di circa 5.000 cittadini sprovvisti di terre all'inizio del IV secolo, ma non tutti erano necessariamente artigiani o commercianti. D'altra parte molti di questi artigiani erano sicuramente degli stranieri venuti ad Atene per esercitarvi il loro mestiere, attratti dai vantaggi che offriva una città ricca e potente. La tradizione, anzi, voleva che fosse stato Solone il promotore di un appello alla manodopera straniera. Non bisogna dimenticare che parte di questa manodopera artigianale era composta da schiavi che lavoravano con i loro padroni nei laboratori o nei cantieri di costruzioni

pubbliche. Le attività artigianali sulle quali abbiamo le informazioni più ampie erano quelle che, in un modo o nell'altro, erano sotto il controllo della città, come per esempio le costruzioni pubbliche. Sono stati conservati numerosi conti che ci permettono di seguire abbastanza da vicino l'organizzazione del lavoro. La decisione d'intraprendere la costruzione di un edificio pubblico, religioso o civico, dipendeva in effetti da un voto dell'assemblea popolare. Una commissione di epistati stabiliva il capitolato d'appalto e concludeva una serie di singoli contratti con gli imprenditori. Il preventivo descrittivo o *syngraphè* veniva quindi presentato all'assemblea. Se era adottato, venivano nominati uno o più architetti incaricati di coordinare le varie operazioni. Tali furono Callicrate e Ictino per il Partenone, o il solo Callicrate per le Lunghe Mura che collegavano Atene al Pireo. Questi architetti ricevevano un salario di poco superiore a quello degli operai qualificati da loro reclutati per lavorare nel cantiere: scalpellini, scultori, carpentieri, fabbri. Questa uniformità dei salari – il più delle volte valutati globalmente per un compito determinato –, che non solo distingueva poco o niente l'architetto dall'operaio ma anche il cittadino o il meteco dallo schiavo, è rivelatrice: traduce il fatto che il lavoro non era considerato un'attività misurabile come tale, e produttrice di beni, ma come un «servizio». Non per caso lo stesso termine, *misthòs*, indicava il salario per un'attività pubblica, ivi compreso il servizio militare, e un lavoro produttivo, e non per caso l'ammontare di questi vari *misthòi* era sensibilmente simile, variando al massimo dal semplice al triplo: da tre oboli per il salario del giudice a una dracma o una dracma e mezzo per quello del pritano o dell'architetto. Le iscrizioni permettono di misurare la rispettiva collocazione dei cittadini, dei meteci e degli schiavi fra gli operai che lavoravano nei cantieri di costruzioni pubbliche. Nel 409, nel cantiere dell'Eretteo troviamo 20 cittadini sui 71 contraenti, e tra gli operai che restauravano le colonne 7 cittadini, 6 meteci e 21 schiavi. Nel 329, nel cantiere di Eleusi, 9 cittadini su 27 imprenditori e 21 cittadini su 94 operai specializzati. Gli altri sono meteci o schiavi. Questi ultimi lavoravano a fianco dei loro padroni ricevendo in principio lo stesso salario, una parte del quale doveva tornare al padrone. Alcuni erano indubbiamente schiavi pubblici ai quali la città concedeva un'indennità di vitto.

Gli schiavi costituivano invece l'essenziale della manodopera nelle miniere del Laurio. Come abbiamo già visto, lo sfruttamento delle miniere era iniziato in epoca molto antica, ma si era sviluppato più precisamente dalla metà del VI secolo, quando Atene si mise a coniare le monete che sarebbero diventate le più apprezzate nel mondo egeo. Dal V secolo in poi, con la scoperta dei ricchi giacimenti di Maroneia, l'industria mineraria conosce uno sviluppo che si fermerà soltanto durante gli ultimi anni della guerra del Peloponneso, quando gli Spartani occuperanno la fortezza di Decelea, il che favorirà la fuga dei 20.000 schiavi che lavoravano nelle miniere e nei laboratori di superficie.

Lo sfruttamento delle miniere non riprenderà con un certo vigore prima della seconda metà del IV secolo, ed è per questo periodo che ne conosciamo meglio il funzionamento. In effetti, le miniere erano proprietà dello Stato, che le concedeva a privati mediante il pagamento di una rendita. Per lo meno è questo che risulta dalle iscrizioni, quasi tutte datate al terzo quarto del IV secolo, che indicano i conti dei banditori d'asta, magistrati incaricati dell'attribuzione delle concessioni. È stato asserito, qualche volta, che esistevano miniere private, ma su questo punto mancano prove precise. In compenso, uno studio recente ha dimostrato che i concessionari erano spesso uomini i cui beni patrimoniali si trovavano nei demi vicini al distretto minerario. Sussistono tuttavia numerosi punti oscuri per quanto riguarda la natura della rendita pagata dai concessionari e la frequenza dei pagamenti. In compenso sembra sicuro che la gestione delle miniere fosse per i concessionari una fonte di cospicui guadagni, tanto più che la rendita che questi pagavano pare fosse generalmente molto modesta. Su 76 prezzi di locazione che conosciamo grazie alle iscrizioni, 22 sono di 20 dracme, 30 di 150 dracme. Demostene, d'altra parte, parla di una concessione che comprende tre gruppi separati e il cui valore totale raggiunge i tre talenti. Ma l'interpretazione del testo è dubbia. Nell'operetta *Sulle entrate*, Senofonte evocava gli esempi di tre ricchi ateniesi, Nicia, Ipponico e Filomonte, che traevano notevoli rendite dal noleggio di schiavi minatori. Nicia era il celebre uomo politico e stratego della guerra del Peloponneso che sarebbe morto nella spedizione in Sicilia. Nel IV secolo, i suoi discendenti figurano tra i concessionari di miniere, il che fa supporre che non si accontentava di affittare la sua manodopera servile ma aveva anche degli interessi nello

sfruttamento delle miniere stesse. Ipponico, il figlio di Callia, apparteneva a una delle famiglie più ricche di Atene. Nel IV secolo uno dei suoi discendenti possiede delle proprietà a Besa, nel distretto minerario. Le liste dei concessionari, come pure le arringhe degli oratori, testimoniano che la maggior parte di coloro che avevano degli interessi nelle miniere appartenevano a quelle che lo storico inglese J. Davies ha chiamato le «Athenian propertied families». Persino il contendente della *Contro Fenippo*, che si lamenta delle miserie del tempo, riconosce di aver fatto fortuna sfruttando una concessione nel Laurio, e il ricco Midia, l'avversario di Demostene, ricavava anche lui parte dei suoi redditi dallo sfruttamento delle miniere, poiché l'oratore lo accusa di aver messo a profitto la sua trierarchia per procurarsi il legno sostegno delle gallerie delle miniere d'argento.

Ma l'industria mineraria non comprendeva soltanto l'estrazione dei minerali. Gli scavi effettuati nel distretto minerario, specialmente nella regione di Torico, hanno permesso di rilevare la presenza in superficie di laboratori di trasformazione. Questi laboratori potevano essere di proprietà del concessionario ma anche appartenere ad altri. Un discorso del *corpus* di Demostene, il *Contro Panteneto*, riguarda una *dike metallikè*, una «azione legale mineraria» diretta contro un certo Panteneto che si era presentato come acquirente di un laboratorio minerario a Maroneia e di trenta schiavi per la somma di 10.500 dracme. Non è certo che Panteneto sia stato anche concessionario: egli faceva ridurre dai suoi schiavi il minerale estratto da altri. Verosimilmente, si può pensare che i proprietari dei laboratori erano generalmente anche proprietari della terra. Ciò spiega come l'industria mineraria abbia riguardato i soli cittadini e, il più delle volte, quelli benestanti. Un discorso di Iperide, il *Per Eussenippo*, parla delle fortune realizzate da alcuni concessionari di miniere: 60 talenti per un certo Euticrate, 300 talenti per Epicrate di Pallene e i suoi soci che figuravano tra gli uomini più ricchi (*plousiôtatoi*) della città. La confisca della fortuna di Diphilo, che si era arricchito sfruttando nelle miniere d'argento le cataste di minerale riservate come sostegni, fruttò alla città 160 talenti. Queste somme considerevoli confermano che le miniere d'argento rappresentavano di nuovo, nella seconda metà del IV secolo, un'attività importante, e che i concessionari e quelli che le sfruttavano ne traevano sostanziose rendite. Notiamo tuttavia, ancora una volta, che queste fortune considerevoli non s'incontrano che a un momento ben preciso della storia di Atene, quando la città è in preda a difficoltà di ogni tipo. Questo è un problema sul quale bisognerà tornare.

Se l'industria mineraria e di trasformazione del minerale coinvolgono sia la città, per il controllo che esercita e le tasse che preleva, che i più ricchi tra i cittadini, la situazione è diversa per le altre attività artigianali che le fonti ci fanno conoscere. Anche le costruzioni navali sono strettamente controllate dalla città, nella misura in cui il consiglio sceglieva ogni anno i *trieropoioi* incaricati di mettere in aggiudicazione pubblica la costruzione delle navi. Ma i cantieri stessi erano sicuramente sparsi, e la manodopera era costituita da piccoli artigiani liberi e da schiavi.

Quella delle armi era un'industria antica che richiedeva da parte di quelli che vi si dedicavano un cospicuo apporto di fondi in materie prime e manodopera. A giudicare dalle poche indicazioni fornite dalle fonti, cittadini e meteci vi lavoravano fianco a fianco. Così il meteco Cefalo, padre dell'oratore Lisia, stabilitosi ad Atene per consiglio di Pericle, possedeva un laboratorio di 120 schiavi. Quando, sotto la tirannide dei Trenta, agenti degli oligarchi vennero ad arrestare i suoi figli, trovarono in casa, oltre ai 120 schiavi, 700 scudi, oro, argento, rame e gioielli. All'inizio del IV secolo il padre di Demostene possedeva un'officina per la fabbricazione di coltelli che impiegava 30 schiavi e fruttava ogni anno una rendita di 3.000 dracme. Demostene menziona nell'eredità lasciata dal padre la presenza d'avorio e di ferro, materie prime necessarie a quest'attività industriale. Un altro fabbricante d'armi ben noto era il banchiere d'origine servile Pasione, che aveva lasciato nella sua successione un'officina di fabbricanti di scudi. L'industria delle armi non era forse così diversificata come pretende Aristofane quando, nella *Pace*, mette in scena fabbricanti di caschi, di pennacchi, di spade, di picche. Ciò non toglie tuttavia che, in questa attività particolarmente importante per la difesa della città, la specializzazione poteva essere abbastanza spinta: Cefalo e Pasione fabbricavano soltanto scudi, il padre di Demostene armi taglienti, un certo Pistia, citato da Senofonte nei *Memorabili*, era famoso per la qualità delle sue corazze. Che fossero cittadini o meteci, coloro che si dedicavano alla fabbricazione delle armi erano dunque uomini ricchi. Essi non lavoravano personalmente: si accontentavano di dirigere il lavoro dei loro schiavi o, il più delle

volte, come i grandi proprietari fondiari, di affidare questa direzione a un amministratore, egli stesso schiavo o libero. Così Afobo, che era stato incaricato dal padre di Demostene della gestione dell'officina per la fabbricazione dei coltelli, ridotta, dopo la vendita, alla metà degli schiavi che vi lavoravano, ne assicurò la gestione per un certo periodo, poi l'affidò a un liberto, un certo Milia, e infine all'altro tutore Terippide. Si può supporre che il Pistia fabbricante di corazze citato da Senofonte dirigesse personalmente la sua officina e badasse alla qualità dei prodotti che ne uscivano. D'altronde queste officine non erano soltanto delle unità di produzione. Situate generalmente nell'abitazione del loro proprietario, erano anche negozi di vendita. Si capisce allora perché Senofonte includeva nello stesso disprezzo per i mestieri manuali gli operai che li esercitavano e coloro che li dirigevano. Il proprietario di un'officina di schiavi metallurgici, benché fosse un possidente allo stesso modo del proprietario di un podere, apparteneva socialmente alla stessa categoria del piccolo artigiano che lavorava con le proprie mani. Aristotele, che rifiutava all'artigiano la qualità di cittadino nella città ideale, ammetteva però che degli artigiani potessero essere cittadini in una città oligarchica, poiché tra loro vi erano uomini ricchi. E l'oratore per il quale Lisia scrisse il discorso contro la proposta di Formisio afferma che, tra i 5.000 cittadini che sarebbero stati esclusi dalla cittadinanza perché non possedevano terre, vi erano molti ricchi. D'altronde si sa che alcuni di questi ricchi artigiani poterono prendere parte alla direzione della città durante l'ultimo terzo del V secolo, tirandosi addosso i sarcasmi di un Aristofane. I «conciatori» Cleone e Anito o il «vasaio» Iperbolo non erano evidentemente lavoratori manuali. Come i «metallurgici» precedenti, si accontentavano di dirigere o, ancora più verosimilmente, di percepire le rendite delle loro officine di schiavi.

Tuttavia bisogna guardarsi dall'immaginare l'artigianato ateniese come un'attività riservata agli schiavi che lavoravano per uomini liberi e ricchi. Numerosi artigiani liberi lavoravano personalmente nelle botteghe che circondavano l'agorà o nei laboratori del Ceramico. Se i conciatori erano generalmente uomini ricchi che facevano lavorare dai loro schiavi il cuoio grezzo, i calzalai in compenso erano piccoli artigiani che lavoravano su ordinazione, come il calzolaio rappresentato su un vaso dipinto mentre misura sul piede del cliente il sandalo che ha appena finito. Anche i vasaio che si raggruppavano a nord-ovest dell'agorà erano piccoli artigiani. Alcune rappresentazioni figurate permettono di farsi un'idea su cosa fossero questi piccoli laboratori. Il vasaio lavorava personalmente al tornio mentre i suoi schiavi modellavano l'argilla, preparavano la lacca e la vernice, infornavano i vasi e sorvegliavano la cottura. Sicuramente vi erano forni comuni a più laboratori. Il vasaio o il pittore erano uomini liberi che firmavano il loro lavoro. Senza dubbio vi erano stranieri tra di loro e il mestiere di vasaio non era molto più stimato delle altre attività artigianali: così Demostene rinfaccia al suo avversario Eschine, come segno della sua bassa origine, il fatto che suo fratello avesse esercitato questo mestiere. Non è possibile evidentemente enumerare tutti i piccoli mestieri che pullulavano ad Atene, piccoli mestieri esercitati da cittadini poveri, da meteci o da schiavi, come quel profumiere che aveva messo su bottega nell'agorà e di cui si parla nell'arringa di Iperide *Contro Atenogene*. Era difficile distinguere gli uomini liberi dagli schiavi, poiché, come nota l'anonimo autore della *Costituzione degli Ateniesi*, erano vestiti nello stesso modo. Coloro che erano cittadini trovavano il tempo per «occuparsi della città e dei loro amici», per riprendere la formula di Senofonte? Su questo punto i pareri degli storici variano. Bisogna tuttavia ammettere che essi partecipavano alla vita della città, perlomeno come membri dell'assemblea, altrimenti non si capirebbero né le critiche degli avversari della democrazia né l'osservazione di Socrate al giovane Carmide che esitava a parlare davanti all'assemblea: «Chi è questa gente che ti intimidisce? Sono sodatori, calzalai, carpentieri, fabbri, contadini, trafficanti che non pensano che a vendere caro ciò che hanno comprato per poco; poiché è tutta questa gente a comporre l'assemblea del popolo». Si noterà che in questa enumerazione i contadini si trovano come persi in mezzo a una folla di artigiani e di mercanti. E ci si ricorderà che Aristotele preferiva la democrazia contadina poiché, trattenuti dai loro lavori quotidiani, gli agricoltori frequentano di meno le assemblee.

Questa democrazia contadina era evidentemente, nella mente del filosofo, all'opposto della democrazia ateniese, anche se, generalizzando sulla democrazia radicale, Aristotele non cita esplicitamente Atene. Possiamo noi fare la stessa cosa e applicare il modello ateniese ad altre città come Corinto, Megara, Mileto o Siracusa? Le fonti archeologiche mostrano la realtà di una attività

artigianale importante in numerose città marittime. Ma il più delle volte è giocoforza confessare la nostra ignoranza per quanto riguarda la struttura di queste attività e lo status sociale di coloro che vi si dedicavano. Sappiamo che Corinto esportava vasi, che Siracusa era famosa per la qualità delle sue monete e Mileto per quella delle sue stoffe fini. Possiamo dunque pensare che in queste città e in alcune altre esistesse un artigianato paragonabile a quello di Atene, ma ci mancano le informazioni fornite, come per quest'ultima, da fonti letterarie e iscrizioni. Soltanto le costruzioni pubbliche sono un po' meglio conosciute grazie alle epigrafi. Esse rivelano in tutti i grandi cantieri condizioni di lavoro analoghe a quelle che troviamo ad Atene nei cantieri dell'acropoli o di Eleusi. Il che non deve sorprendere, se pensiamo che spesso le squadre di operai e persino gli artisti si spostavano da un cantiere all'altro: basti pensare a Fidia che lavorava a Olimpia o agli spostamenti di Prassitele nel IV secolo.

L'uomo greco è dunque anche un artigiano. E, come tale, gode, come ha ben mostrato Pierre Vidal-Naquet, di uno statuto ambiguo. Possessore di una *technè*, diventa per questo indispensabile per liberare gli uomini dalle costrizioni della natura. Ma, poiché vi si rinchiede, non può accedere alla *technè* superiore che è la *technè politikè*. Protagora, solo, ammetteva che tutti potevano possedere la scienza del politico. Ma non bisogna dimenticare che la teoria svolta dal filosofo di Abdera era quella sulla quale si basava la democrazia, quella democrazia nel cui seno, come ripeteva il Socrate di Senofonte, artigiani e commercianti dividevano con i contadini il potere di decidere nelle assemblee.

Questo ci conduce al terzo aspetto dell'attività economica dell'uomo greco: l'attività commerciale. È su quest'attività che i dibattiti tra i moderni hanno avuto la più grande ampiezza, ed è anche su questa che le nostre informazioni non hanno smesso di aumentare, per via dei progressi della ricerca, di quella archeologica in particolare. Che ci siano stati molto presto degli scambi commerciali nel mondo greco lo dimostra la diffusione stessa della ceramica. Già dall'epoca micenea alcuni vasi fabbricati sul continente ellenico arrivavano in Italia meridionale e in Oriente. Il crollo dei palazzi micenei pose fine a questo traffico, e quando si parla di commercianti nei poemi omerici si tratta soprattutto di Fenici oppure di quei misteriosi abitanti di Tafo menzionati nell'*Odissea*. Nel mondo degli eroi, gli scambi sono soprattutto pratiche di doni e contro-doni, estranee al commercio propriamente detto. Ma Esiodo, nelle *Opere e i giorni*, evoca le navigazioni del padre, spinto dalla necessità ad andare per mare su un «nero vascello» alla ricerca di un guadagno più o meno aleatorio, poiché finisce con lo stabilirsi ad Ascra. Il commercio (*emporie*) è presentato dal poeta come un rimedio per sfuggire «ai debiti e all'amara fame», come un ripiego che tuttavia può procurare un profitto (*kerdos*), a condizione di badare a navigare soltanto durante i cinquanta giorni, in piena estate, in cui il mare non è troppo temibile. È dunque evidente che già dall'VIII secolo i Greci hanno partecipato al risveglio degli scambi nel Mediterraneo. Qui bisogna ovviamente evocare ciò che viene chiamata tradizionalmente la colonizzazione, questo sciamare dei Greci sulle coste settentrionali e orientali del Mediterraneo. È inutile tornare sul falso problema dell'origine commerciale o agraria di queste «colonie». Abbiamo già parlato della *stenochoria*, la mancanza di terre che costringeva una parte dei membri della comunità civica ad arrischiarsi per mare alla ricerca di nuove terre. Ma, oltre al fatto che queste spedizioni, spesso organizzate dalla città con l'approvazione e i consigli del clero delfico, implicavano un minimo di conoscenze marittime, non poteva mancare la dimensione commerciale. Da un lato, si trattava di procurarsi alcune materie prime di cui i Greci erano poveri, il ferro e lo stagno anzitutto. Dall'altro, l'insediamento di Greci nell'Italia meridionale, sulle coste della Gallia o dell'Iberia, in Egitto o in Siria e sulle rive del Ponto Eusino non poteva non portare a uno sviluppo degli scambi che, anche se non si facevano necessariamente tra città madri e città figlie, tuttavia esistevano. Gli scavi fatti dagli archeologi a Pitecusa (Ischia) hanno mostrato l'importanza degli stabilimenti metallurgici dove veniva trasformato il minerale, importato senza dubbio dall'Etruria. Da questo punto di vista, è significativa la fondazione di Marsiglia, all'alba del VI secolo, in un luogo che evidentemente non dava accesso a ricche terre coltivabili ma appariva come lo sbocco naturale dei fiumi della Gallia dai quali arrivava lo stagno delle misteriose isole Cassiteridi. Come è significativa l'installazione, già dal VII secolo, di una colonia greca a Naucrati, in Egitto, là dove i commercianti venuti dalla Grecia o dalle città greche dell'Asia Minore potevano procurarsi il grano della valle del Nilo per poi

riavendolo alle città egee.

Dunque, se non si può contestare l'esistenza di un commercio marittimo greco nell'epoca arcaica, due importanti problemi si pongono a questo proposito: chi erano i promotori e quale spazio aveva o avrebbe avuto la moneta in questo commercio? La prima domanda ha suscitato delle risposte spesso contraddittorie. Per alcuni, e l'esempio evocato prima del padre di Esiodo poteva esserne l'illustrazione, il commercio era una faccenda per emarginati, contadini sopraffatti dai debiti, cadetti esclusi dalla eredità familiare che, non potendo vivere col prodotto di un terreno, si arrischiavano per mare nella speranza di realizzare un guadagno vendendo a caro prezzo ciò che avevano acquistato per poco. Per altri invece – anche in questo caso si può ricordare Esiodo quando invitava Perse a prendere il mare per smaltire il sovrappiù del suo raccolto – fare del commercio implicava da un lato, il possesso di una nave, dall'altro, un carico da scambiare: i primi «commercianti» potevano essere pertanto soltanto coloro che nelle città avevano il potere in mano, gente che viveva tanto con le rendite della terra quanto con i profitti assicurati dalla possibilità di disporre del sovrappiù. Si cita a proposito il fratello della poetessa Saffo, che navigava per conto proprio e frequentava la colonia di Naucrati, e ancora quei Focesi che commerciavano adoperando rapide pentecontere che li portavano fino alle coste dell'Iberia. In alcune città costiere dell'Asia Minore, a Mileto, ad Alicarnasso, a Focea, in alcune isole dell'Egeo come Samo, Chio o Egina, sarebbe così esistita un'aristocrazia mercantile, venuta dall'aristocrazia dei proprietari terrieri, ma più avventurosa, più ansiosa di realizzare dei guadagni arrischiandosi sul mare.

Forse non è necessario dovere scegliere tra queste due immagini del commerciante greco dell'epoca arcaica. Il commercio, del quale bisogna nondimeno sottolineare il carattere avventuroso, poteva riguardare i proprietari ricchi e potenti come gli emarginati spinti dalla necessità. Poiché la navigazione andava soggetta ai capricci dei venti e delle tempeste, il commercio poteva essere fonte di profitti come pure causa di rovina per coloro che vi si dedicavano. La storia, riferita da Erodoto, di Coleo di Samo, allontanato da una tempesta dall'Egitto dove sicuramente sarebbe andato a procurarsi del grano e approdato, dopo un incredibile periplo, sulle coste dell'Andalusia, è forse frutto di fantasia, ma esprime bene i pericoli di questo commercio avventuroso, le sue incertezze e lo statuto estremamente vario di coloro che vi si dedicavano. Si capisce allora come sia impossibile dare una risposta definitiva al secondo problema di cui prima si è parlato, quello dello spazio della moneta negli scambi. Si sa che il problema dell'origine della moneta ha suscitato molte discussioni tra i moderni, a partire in particolare da due testi di Aristotele. L'uno, nel primo libro della *Politica*, collega espressamente l'invenzione della moneta alle necessità degli scambi: «quando si sviluppò l'aiuto che si danno i vari paesi per l'importazione dei prodotti carenti e l'esportazione di quelli in eccedenza, l'uso della moneta s'introdusse come una necessità». L'altro, tratto dal quinto libro dell'*Etica nicomachea*, pone l'accento invece sulla moneta come strumento di misura del valore dei beni scambiati, indispensabile per mantenere l'uguaglianza nei rapporti di reciprocità in seno alla comunità civica. Certo, si tratta ancora di scambi, poiché Aristotele cita come esempio il rapporto stabilitosi tra un architetto e un calzolaio, ma si vede bene che questo tipo di scambio ha ben poco a che vedere con lo sviluppo del commercio marittimo. Se ci atteniamo ai fatti, si deve constatare che le prime monete fecero la loro apparizione nel mondo greco soltanto alla fine del VII secolo, ossia più di un secolo dopo il risveglio degli scambi nel Mediterraneo. D'altronde lo studio dei tesori monetari ha dimostrato che la circolazione delle monete – e per giunta si tratta soprattutto di monete ateniesi – è rimasta, almeno fino al V secolo, relativamente limitata al di fuori del loro spazio di emissione. Senza negare che la moneta abbia avuto una parte importante negli scambi, soprattutto a partire dall'epoca classica, oggi si pone l'accento sulle altre sue funzioni: fiscali, militari (numerose emissioni di moneta avevano come scopo il pagamento del soldo di eserciti mercenari) e anche politiche, nella misura in cui la moneta è segno d'indipendenza ed emblema civico. Tuttavia, anche se la moneta non è stata inventata per rispondere alle necessità degli scambi, è diventata pur sempre, col passare degli anni, lo strumento privilegiato del commercio. E ciò è dimostrato da quel che sappiamo del commercio ateniese dell'epoca classica grazie alle arringhe del *corpus* di Demostene in particolare, ma grazie anche ad alcuni testi letterari che insistono sulla predominanza in questo campo di Atene, verso la quale dobbiamo tornare ancora una volta.

È a partire dal VI secolo che si sviluppa il commercio ateniese. La tradizione attribuiva a Solone

una riforma dei pesi e delle misure e l'adozione di un nuovo campione monetario. Oggi si sa che le prime monete ateniesi, con la civetta d'Athena coniata sul rovescio, non sono anteriori alla seconda metà del VI secolo.

È appunto in quel periodo che la diffusione dei vasi a figure nere usciti dai laboratori del Ceramico raggiunge il suo più alto sviluppo e che, sotto l'impulso dei Pisistratidi, Atene incomincia a rivolgersi verso il Ponto Eusino e gli stretti per assicurare il rifornimento di cereali alla città, la cui popolazione continua a crescere. Nel V secolo la costruzione al Pireo di un porto militare ma anche commerciale, lo sviluppo di una potente marina, e la dominazione che Atene esercita sulle città egee all'indomani delle guerre persiane contribuiscono a fare del Pireo una specie di piattaforma girevole degli scambi nel Mediterraneo. «Vediamo arrivare da noi – fa dire Tucidide a Pericle – grazie all'importanza della nostra città, tutti i prodotti di tutta la terra, e i beni forniti dal nostro paese non sono più nostri per goderne di quanto non siano quelli del resto del mondo». L'autore anonimo del libello oligarchico noto col titolo di *Costituzione degli Ateniesi* gli fa eco:

Soltanto gli Ateniesi sono in grado di raccogliere nelle loro mani le ricchezze dei Greci e dei barbari. Se uno Stato è ricco di legno atto alla costruzione di vascelli, dove lo venderà se non s'intende col popolo padrone del mare? E se una città è ricca di ferro, di rame, di lino, dove li venderà se non s'intende col padrone del mare? Ora, è proprio con questi prodotti che io costruisco i miei vascelli. Da un paese prendo il legno, da un altro il rame; quello mi fornisce il lino, quell'altro la cera.

Tre quarti di secolo più tardi, Senofonte ripete la stessa cosa nel trattatello *Sulle entrate*:

Il nostro paese è quello che offre ai commercianti più piaceri e più profitti. Anzitutto, ha per le navi i ripari più comodi e più sicuri, dove, una volta ancorate, possono riposare senza timore malgrado il brutto tempo. Nella maggior parte delle città, i commercianti sono obbligati a prendere un carico in cambio poiché la moneta di queste città non ha corso al di fuori di esse. Ad Atene invece, possono portare via, in cambio di ciò che hanno portato, la maggior parte delle merci di cui gli uomini hanno bisogno o, se non vogliono prendere un carico, possono esportare del denaro e fare così un ottimo affare; poiché, in qualsiasi posto lo vendano, ne ricavano dappertutto di più della somma di partenza.

Senofonte, come si vede, non solo sottolineava la centralità di Atene e del suo porto nel commercio mediterraneo e i vantaggi della sua posizione geografica («ha tutti i venti a sua disposizione, sia per importare ciò di cui ha bisogno, sia per esportare ciò che vuole»), ma collegava la sua supremazia commerciale al valore della sua moneta.

Possiamo farci un'idea dei prodotti di questo commercio. Tra le importazioni figuravano, l'abbiamo già detto, i cereali indispensabili all'alimentazione della popolazione, alla quale la produzione locale contribuiva solo parzialmente. Il grano veniva dall'Egitto, dalla Sicilia, ma soprattutto dalle regioni settentrionali del Mar Nero. Se diamo retta a un'affermazione di Demostene, più della metà del grano importato proveniva dal Ponto Eusino, e i decreti in onore dei reucci locali dimostrano che i mercanti venuti da Atene vi usufruivano di condizioni particolarmente favorevoli. Atene importava anche legno da costruzione per le sue navi, legno che proveniva essenzialmente dal Nord della Grecia e dalla Macedonia. Andocide, durante gli anni dell'esilio seguito alla condanna per avere partecipato alla mutilazione delle Erme, si dedicò al commercio del legname da costruzione, e Demostene accusava Midia di avere approfittato della sua trierarchia per importare del legno di sostegno per le miniere d'argento del Laurio. Il terzo prodotto d'importazione, in ordine d'importanza, era costituito dagli schiavi, che provenivano in prevalenza dalle regioni orientali, Caria, Cilicia, regioni del Ponto e anche dal Nord dell'Egeo, particolarmente dalla Tracia. Come abbiamo visto prima, Atene doveva anche procurarsi ferro e rame. Inoltre, i mercanti che sbarcavano il loro carico al Pireo non mancavano di scaricare prodotti di lusso, stoffe fini, profumi, spezie, vini ecc. In cambio, Atene non solo riesportava verso il resto del mondo egeo una parte delle merci che entravano al Pireo, ma esportava anche vino, olio, marmo e soprattutto, come sottolineava Senofonte nel testo citato prima, argento convertito in monete. È importante precisare che il problema che oggi definiamo equilibrio del commercio con l'estero allora non si poneva, e che esportare argento in monete non era segno di un disavanzo di questo commercio. La

città d'altronde interveniva soltanto per regolamentare l'entrata e l'uscita dal porto, per sorvegliare l'onestà delle transazioni e per prelevare le tasse alle quali erano assoggettate tutte le merci che entravano o uscivano. Il solo commercio del grano era soggetto a una regolamentazione, alla quale fanno allusione alcuni testi e che viene confermata dall'esistenza di magistrati speciali adibiti alla sorveglianza di questo commercio, *sitophylakes*. Tuttavia questa regolamentazione, il cui scopo era assicurare il vettovagliamento della città ed evitare le speculazioni di alcuni commercianti nei periodi difficili, non è stata forse effettiva che a partire dal IV secolo, quando Atene aveva perduto parte della sua potenza nell'Egeo.

Se si cerca di delineare da vicino quello che era il mondo dei commercianti, il mondo dell'*empòrion*, è necessario sbarazzarsi di molte idee preconcepite. Il commerciante ateniese non è né un ricco importatore né un umile meteco. Cittadini e stranieri si affiancavano sui moli del Pireo e nella grande sala dove erano esposte le mercanzie. Alla sommità della scala sociale si trovavano i cittadini ricchi che prestavano «su cose esposte a rischio marittimo», ma restavano il più delle volte estranei alla transazione vera e propria, intervenendo solo se l'affare si metteva male per loro e se si trovavano privati degli elevati interessi che comportava il prestito marittimo. Certi erano ugualmente proprietari di miniere o di laboratori, come il padre di Demostene, o politici, come lo stesso Demostene, o ex commercianti ritirati dagli affari, come la parte in causa nel discorso *Contro Diogitone* di Lisia. Spesso l'affare si trattava tramite un banchiere presso il quale era depositato il contratto, la *syngraphè*, che legava il creditore e il suo o i suoi debitori e che eventualmente veniva presentato, in caso di contestazione, davanti al tribunale. I commercianti propriamente detti, gli *èmporoi*, erano sia cittadini sia stranieri, di passaggio oppure residenti. Erano generalmente persone di condizione relativamente modesta, costrette a indebitarsi per potersi comprare un carico, con la speranza che i benefici eventualmente realizzati avrebbero permesso loro, una volta pagati i debiti e gli interessi, di conservare quel tanto per potere riprendere il mare con un nuovo carico. In effetti, la maggior parte di questi *èmporoi* navigavano loro stessi. Solo i più ricchi potevano affidare il carico a un impiegato di condizione servile e rimanere a terra. Alcuni di questi *èmporoi* possedevano una propria nave, ma i più dovevano pagare il loro passaggio e quello del loro carico sulla nave di un armatore, d'un *nàukleros*, il quale si accordava generalmente con più commercianti per un viaggio verso il Ponto o verso la Sicilia. Le arringhe del *corpus* demostenico fanno così rivivere tutto un mondo di commercianti, di proprietari di navi, di agenti più o meno onesti, pronti a vendere i loro servizi all'uno o all'altro. Le difficoltà della navigazione, i rischi di naufragi o di attacchi di pirati rendevano queste imprese marittime molto pericolose. Poco a poco si era elaborato un diritto che assicurava al prestatore delle garanzie sotto forma di ipoteca sulla nave o sul carico. Ma in caso di naufragio, il creditore perdeva tutti i suoi diritti e il debitore era liberato dal suo debito. Da qui alcuni naufragi fraudolenti, occasioni di processi dove è difficile sapere, attenendosi solo alla lettura delle arringhe, da quale parte stesse il buon diritto. Questi processi dopo la metà del IV secolo beneficiarono di una procedura accelerata davanti a un tribunale presieduto dai tesmoteti e, fatto caratteristico dell'importanza del commercio marittimo, gli stranieri e persino gli schiavi, spesso usati come agenti commerciali, potevano presentare un'azione senza ricorrere alla mediazione di un «padrone» cittadino. Ciò nonostante, gli stranieri erano sempre considerati con una certa diffidenza dai loro soci e, davanti ai tribunali, pur non potendosi parlare di xenofobia, non era raro sentire un cittadino rinfacciare all'avversario la sua origine per insultarlo. Bisogna anche notare che queste associazioni tra prestatori, *èmporoi* e *nàukleroi* erano il più delle volte effimere, concluse per la durata di un solo viaggio andata e ritorno verso il Ponto o la Sicilia, l'Egitto o Marsiglia. Bisogna dunque rinunciare, una volta per tutte, all'ipotesi di una classe di mercanti che avrebbe controllato il commercio ateniese. Che succedeva altrove? Dobbiamo confessare la nostra quasi totale ignoranza. Ma si può supporre che nelle grandi città marittime esistessero forme analoghe di attività commerciali alle quali la città come tale rimaneva estranea, anche se dappertutto venivano prelevate delle tasse sull'entrata e l'uscita delle navi e delle merci. Analogamente, è impossibile valutare, in modo anche approssimativo, il volume dei prodotti scambiati, che doveva d'altronde variare sensibilmente da un'annata all'altra. Infine non bisogna dimenticare che, ancora alla fine del IV secolo, numerosi scambi si facevano per vie che sfuggivano al commercio propriamente detto. Questo valeva per gli scambi a livello locale, ma era vero anche

per gli scambi su lunga distanza.

Non si è ancora parlato del ruolo dei banchieri in questo mondo dell'*empòrion*. O piuttosto, abbiamo visto che il banchiere, a volte, faceva da intermediario tra il prestatore e il commerciante, conservando in particolare il contratto che fissava le modalità del prestito. La parola «banca», in effetti, con la quale noi traduciamo il greco *trápeza*, non deve illuderci. Nel mondo delle città greche, i banchieri non avevano un ruolo paragonabile a quello di una banca moderna, ossia quello di un organismo di credito in grado di finanziare degli investimenti produttivi. La scrivania del banchiere era anzitutto la scrivania di un cambiavalute, dove il mercante straniero di passaggio poteva procurarsi le monete locali e farsi valutare le monete straniere in suo possesso. Tuttavia, alla fine del V secolo, per lo meno ad Atene, i banchieri, sicuramente, ricevevano anche del danaro in deposito, danaro che poi consegnavano ai loro clienti se questi volevano fare un prestito, non solo per fini commerciali, ma che non utilizzavano, sembra, di propria iniziativa. Questo ruolo di intermediari e di cambiavalute permetteva senza dubbio di realizzare ingenti guadagni, ma non rendeva coloro che lo assolvevano «uomini autorevoli», per riprendere una formula recentemente applicata a un banchiere del secolo scorso. Scopriamo perciò che i banchieri di cui le fonti ci hanno trasmesso i nomi sono in maggioranza ex schiavi. Pasione, il più noto di questi banchieri d'origine servile, era sicuramente un uomo ricco. È significativo tuttavia il fatto che, una volta liberato, diventato cittadino in circostanze poco note, egli abbia investito in terreni una parte dei suoi beni, il che permetterà a suo figlio Apollodoro di fare il *gentleman farmer*, abbandonando all'ex schiavo Formione la gestione della banca e preferendo ai profitti ricavati dalle operazioni di cambio le pesanti spese di chi voleva fare una carriera politica.

Prima di lasciare il mondo del commercio ci rimane da dire qualche parola sugli scambi locali. Data la natura del paesaggio greco e la complessità del suo rilievo, gli scambi via terra erano relativamente limitati. Era sempre più facile imbarcare le merci, anche per brevi tragitti, e prendere la via del mare. Rari da città a città gli scambi erano in compenso frequenti all'interno del territorio di una stessa città, tra questa e la campagna. I contadini della *chora* venivano a vendere in città le eccedenze di cui potevano disporre per procurarsi ciò che solo l'artigianato urbano poteva offrire loro. E così Aristofane prendeva in giro la madre del poeta Euripide che andava a vendere al mercato il prezzemolo del suo orto. Ma accanto agli umili contadini che si spostavano per recarsi al mercato o che vi mandavano la moglie o uno schiavo, vi erano anche nell'agorà dei mercanti di professione, quei *kápeloi* punzecchiati nelle commedie di Aristofane che erano reclutati evidentemente negli strati più poveri della popolazione. Anche in questo caso, cittadini e stranieri stavano fianco a fianco, questi ultimi essendo il più delle volte meteci stabilitisi permanentemente ad Atene. Sempre se diamo fede alla testimonianza di Aristofane, tra i *kápeloi* troviamo anche delle donne, che vendevano nastri, profumi, fiori ecc.; spesso, come la madre di un contendente del *corpus* demosteniano, queste donne erano costrette a dedicarsi a queste attività considerate poco dignitose per una donna libera dalla miseria o dall'assenza di un marito trattenuto lontano dalla guerra.

Questo quadro delle attività economiche dell'uomo greco, già limitato all'esempio di Atene per l'essenziale, sarebbe incompleto se non si parlasse, per finire, di un'attività, la pesca, che non rientra né nell'artigianato né nel commercio. Purtroppo, sappiamo ben poco del piccolo popolo di pescatori, che doveva essere numeroso in un paese circondato dal mare. Si sa soltanto che vi erano peschiere importanti in alcune parti del mondo greco, come la regione del Ponto Eusino, da dove provenivano grandi quantità di pesce essiccato. Ma si ignora tutto dell'organizzazione della pesca; si può solo supporre che avesse dappertutto un carattere artigianale e individuale.

Questa rapida rassegna delle attività economiche dell'uomo greco conferma dunque la validità del modello elaborato dal grande storico inglese Moses Finley nel suo libro sull'economia antica. Tuttavia rimane da interrogarsi sulla stabilità nel tempo di questo modello. In effetti, a più riprese, è apparso che il IV secolo, spesso presentato come un secolo di crisi e di declino – e lo è effettivamente, a livello politico, per città come Sparta o Atene –, testimonia, se non reali trasformazioni nelle manifestazioni della vita economica, almeno una più concreta valutazione dei problemi posti dalla produzione e dallo scambio dei beni. Abbiamo già evocato alcuni trattati di Senofonte come l'*Economico* o l'operetta *Sulle entrate*, ai quali conviene aggiungere il secondo

libro dell'*Economico* attribuito ad Aristotele. Certo, il primo di questi trattati, che si presenta sotto forma di dialogo socratico, è anzitutto un manuale di consigli ad uso del perfetto gentiluomo. Ma la preoccupazione di organizzare in modo razionale l'amministrazione del potere, specializzando gli schiavi per compiti precisi, esprime una nuova mentalità, il desiderio di produrre di più e meglio. Nello stesso modo, se il trattato *Sulle entrate* ha come scopo ultimo il sogno utopico di assicurare a ogni ateniese il suo tribolo quotidiano con la locazione, mediante un obolo a uomo e al giorno, di un numero di schiavi triplo di quello dei cittadini, pur sempre rimane la proposta di una valorizzazione delle miniere, intesa a cura della città stessa, destinata ad accrescere la produzione d'argento, di cui Senofonte constata che si può aumentare in modo illimitato. A questo proposito egli fornisce un'indicazione che sicuramente dipende dal semplice buon senso, ma che esprime tuttavia una percezione realistica e nuova dei fatti economici. Quando propone di aumentare il numero degli schiavi che lavoravano nelle miniere e in conseguenza la quantità di minerale estratto, nota:

Per i minatori non è come per gli operai del rame. Se il numero di questi aumenta, le opere di rame si deprezzano e gli operai abbandonano il loro mestiere. È la stessa cosa per gli operai del ferro. E ancora lo stesso per il grano e il vino; quando queste derrate abbondano, il loro prezzo cala e la coltivazione non rende più; ecco perché molta gente abbandona il lavoro dei campi e si volge verso il commercio all'ingrosso e al minuto o verso l'usura. Invece, più minerale viene scoperto e più abbondante è l'argento e più la miniera attrae i lavoratori.

Questo testo è interessante perché svela nei teorici nello stesso tempo nuove preoccupazioni ma anche i limiti del loro pensiero economico. Senofonte conosce la legge dell'offerta e della domanda e le speculazioni che può portare con sé. Ma non s'interroga sul perché questa legge non sia valida per l'argento. Nello stesso modo, il celebre brano della *Ciropedia* sulla divisione dei mestieri nelle grandi città più che un apprezzamento delle leggi del mercato esprime un concetto qualitativo della produzione. E tuttavia queste leggi non sono completamente ignorate, poiché questa divisione è messa in relazione con la domanda. In quanto all'*Economico* pseudo-aristotelico, trattato nato dalla scuola peripatetica e che ci è stato trasmesso in forma composita, l'interesse sta nel secondo libro, non tanto perché ci riporta una serie di aneddoti sui mille modi di procurarsi delle rendite, ma perché la nozione di *oikonomia* si trova estesa alle dimensioni della città e del regno e perché gli stratagemmi fiscali che l'illustrano non appartengono più alla gestione di un *oikos*.

Questa presenza più realistica dei fatti attinenti all'economico negli scritti teorici – e le analisi aristoteliche sull'origine della moneta e sulla crematistica vanno nella stessa direzione – indica forse un cambiamento di mentalità al livello dei protagonisti dell'economia? E di quale ampiezza? Bisogna rispondere con prudenza a questa domanda. La risposta si trova, sembra, su vari livelli. In primo luogo – e naturalmente ciò riguarda ancora una volta essenzialmente Atene – sembra acquisito il fatto che si sia ormai rinunciato a quel modo di appropriazione dei beni che risale alla notte dei tempi, ossia lo sfruttamento dei più deboli. Atene privata del suo impero si trova per questo privata delle rendite che ricavava sotto forma di tributi e spese di giustizia, senza contare le terre confiscate agli alleati recalcitranti. Come notano tanto Isocrate quanto Senofonte, Atene non può più vivere con lo sfruttamento dei suoi alleati. Deve dunque trovare in se stessa le entrate necessarie al buon funzionamento delle istituzioni. Il IV secolo vede dunque svilupparsi ad Atene un inizio d'organizzazione fiscale e aumentare i prelievi sui più ricchi. Siccome non è pensabile che questi ridimensionino il loro tenore di vita tradizionale – al contrario, il lusso privato, se prestiamo fede alle fonti letterarie e alle testimonianze dell'archeologia, continua a espandersi – bisogna pensare a trovare nuove fonti di rendite, per esempio il prestito marittimo a tassi usurari. Ma ciò implica che si disponga di danaro liquido, cioè di eccedenze. In altre parole, anche se non si concettualizza il rapporto tra accrescimento della produzione e accrescimento delle entrate, anche se si pensa anzitutto ad aumentare il numero degli schiavi piuttosto che a perfezionare le tecniche di produzione, in pratica si finisce col produrre di più. Certo, dobbiamo guardarci dal generalizzare partendo da indicazioni frammentarie. Ma nel terzo quarto del IV secolo vi è il risveglio incontestabile della industria mineraria. Vi è il non meno reale sviluppo delle attività del Pireo che obbliga la città a prestare maggiore attenzione agli affari commerciali e a prevedere una procedura più rapida per gli affari che riguardano l'*empòrion*. E, fatto forse ancora più significativo, vi è

l'accrescimento dell'importanza delle magistrature finanziarie e la parte che sono chiamati a svolgere a capo della città i «tecnici» degli affari finanziari come Callistrato, Eubulo e soprattutto Licurgo, incaricato della *diòikesis* di tutta l'amministrazione della città, vero amministratore che non esitava a portare davanti ai tribunali i concessionari di miniere disonesti o imprudenti. Bisogna anche menzionare il rimprovero ripetuto dagli oratori della seconda metà del secolo: il crescente disinteresse dei cittadini per gli affari della città, disinteresse che va di pari passo con una cura maggiore dei loro affari privati, dei loro *idia*. Sicuramente questo rimprovero poteva essere rivolto ai più poveri tra i cittadini, coloro che la perdita dell'impero e delle cleruchie aveva privato dei numerosi vantaggi che ne ricavano sotto forma di paga, di bottino o di concessioni di terre e che ormai avrebbero dovuto sforzarsi di vivere con i loro pochi beni e con qualche distribuzione del teorico, sussidio questo versato al momento delle rappresentazioni drammatiche e diventato – così dice Demostene – una specie di aiuto finanziario per i più indigenti. Ma questo rimprovero si rivolgeva anche ai ricchi, più preoccupati di guadagnare soldi che di intervenire nei dibattiti politici diventati sempre più propri dei professionisti del discorso o dei tecnici della guerra e delle finanze. Su questo argomento disponiamo di una fonte preziosa, il teatro di Menandro, rappresentante della Commedia nuova, discepolo della scuola peripatetica, la cui acme si ebbe tra gli ultimi due decenni del secolo, quando Atene, vinta e sotto il controllo di una guarnigione macedone, ha cessato di avere una parte di primo piano nell'Egeo. Nelle commedie di Menandro non viene mai fatta alcuna allusione agli avvenimenti politici. Gli eroi che egli mette in scena sono giovanotti ricchi, spesso in dissidio con i loro padri indignati dalla loro vita dissoluta e dagli intrighi sentimentali dai quali si fanno traviare. Questi «borghesi» devono viaggiare spesso per i loro affari ed è sovente al momento del loro ritorno che l'azione s'intreccia. Hanno schiavi, ricche dimore e, quando alla fine della commedia tutto si sistema con il matrimonio auspicato, i domestici vengono mobilitati, viene chiamato un cuoco famoso per preparare il pranzo di nozze. Siamo ben lontani dal mondo contadino pieno di vita e altamente politicizzato di Aristofane. E se i poveri sono qualche volta menzionati – e spesso sono contadini –, rimangono tuttavia in posizione secondaria, a meno che non venga scoperta una loro nobile origine. Dappertutto si afferma l'importanza del danaro, della ricchezza che permette ai giovanotti di mantenere delle cortigiane e a queste di comprare la loro libertà. Bisogna certo guardarsi dal vedere nel «popolo di Menandro» un'immagine esatta della realtà sociale contemporanea. Tuttavia ciò non toglie che in esso si delineano i tratti di una nuova società che sarà quella dell'epoca ellenistica.

Sarebbe eccessivo e rischioso dire che l'uomo greco è diventato alla fine del IV secolo un *homo oeconomicus*. Ma si può dire senza troppo esitare che non è più esattamente quello *zoon politikòn* che Aristotele tentava invano di far rinascere. Certo, il mondo greco, parzialmente asservito, è ancora un mondo essenzialmente costituito da città e la vita politica vi sussiste in modo formale. Ma, con le conquiste di Alessandro, si è aperto per i Greci un mondo immenso, che essi amministreranno sotto l'egida dei sovrani macedoni che se ne sono divise le spoglie. Anche se bisogna guardarsi dall'attribuire all'economia del mondo ellenistico l'ampiezza degli sviluppi che Rostovtzeff aveva creduto di scoprire, ciò non toglie tuttavia che si creò allora un vero mercato mediterraneo che portò un aumento della produzione e allo sviluppo delle tecniche se non produttive, almeno amministrative e finanziarie. Ma i Greci che amministrano le finanze dei re lagidi o seleucidi non hanno più niente in comune, tranne la lingua con la quale si esprimono e alcune pratiche religiose, con gli Ateniesi di Maratona o gli Spartani delle Termopili. L'uomo greco ha lasciato il posto all'uomo ellenistico.

Riferimenti bibliografici

- Andreyev V.N., *Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to the third centuries B.C.*, «Eirenè», XII, 1974, pp. 5-46.
Austin M.-Vidal-Naquet P., *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972 [trad. it., *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1982].
Burford A., *The Greek temple builders of Epidaurus*, Liverpool 1969.

- Id., *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London 1972.
- Detienne M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles 1963.
- Finley M.I., *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981 [trad. it., *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1984].
- Id., *The Ancient Economy*, 1985².
- Frontisi F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975.
- Garlan Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982 [trad. it., *Gli schiavi nella Grecia antica*, Mondadori, Milano 1984].
- Healy J.F., *Mines and Metallurgy in the Greek and Roman World*, London 1978.
- Humphreys S.H., *Archaeology and the social and economic history of classical Greece*, «La Parola del Passato», CXVI, 1967, pp. 374-400.
- Id., *Economy and Society in classical Athens*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXIX, 1970, pp. 1-26.
- Id., *Homo politicus and homo economicus: war and trade in the economy of archaic and classical Greece*, in *Anthropology and the Greeks*, London 1978, pp. 159-74.
- Lauffer S., *Die Bergwerksklaven von Laureion*, Wiesbaden 1979².
- Lepore E., *Economia antica e storiografia moderna*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, I, Napoli 1970, pp. 3-33.
- Mele A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968.
- Mossé C., *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris 1970.
- Id., *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris 1980³ [trad. it., *Il lavoro in Grecia e a Roma*, D'Anna, Firenze].
- Osborne R., *Demos. The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.
- Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (M.I. Finley ed.), Paris 1973.
- Todd Lowry S., *The Archaeology of economic Ideas. The classical Greek Tradition*, Durham 1987.
- Trade in the Ancient Economy* (P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker ed.), London 1983.
- Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981].
- Id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1985².
- Vidal-Naquet P., *Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses Finley*, «Archives européennes de sociologie», VI, 1965, pp. iii-148.
- Id., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981 [trad. it., *Il cacciatore nero*, Roma 1988].
- Will Ed., *Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique*, «Annales E.S.C.», IX, 1954, pp. 7-22.
- Id., *Réflexions et hypothèses sur les origines de la monnaie*, «Revue de numismatique», 17, 1955, pp. 5-23.
- Id., *Le Monde grec et l'Orient*, t. I, Paris 1972; t. II (con la collaborazione di C. Mossé e P. Gourkowsky), Paris 1975.

Yvon Garlan. L'uomo e la guerra

Guerra e pace

Avvezzo alla guerra, e anche bellicoso: tale fu, di certo, l'uomo greco. Lo si può dimostrare con facilità e in vari modi. Con un'ideale documentazione si potrà registrare la frequenza delle guerre, per accorgersi, ad esempio, che l'Atene classica vi si dedicò in media più di due anni su tre, senza mai godere della pace per dieci anni di seguito; a ciò si aggiungerà l'insicurezza cronica provocata da svariate forme più o meno legali di violenza sulla terraferma e ancor più sul mare (atti di rappresaglia, diritto di naufragio, pirateria privata, semipubblica o a carattere decisamente statale). Dal punto di vista archeologico, si ricorderanno parallelamente le fortificazioni erette con grandi spese attorno ai principali centri di residenza e di potere (cercando di immaginare cosa potesse rappresentare, un tempo, il fatto di vivere in una città «chiusa»), e quelle, di varia natura, che si incontravano nelle campagne (torri di guardia o per abitazione, posti di controllo, rifugi) – senza dimenticare che la grande maggioranza di monumenti e di opere d'arte che ornavano i grandi sacrari e i luoghi pubblici altro non erano che offerte di vincitori. La documentazione epigrafica mostrerà il carattere temporaneo e precario dei trattati che mettevano fine alle ostilità per un periodo spesso limitato a cinque, dieci o trenta anni, quasi come se la pace vi fosse avvertita, sin dal primo momento, come precaria, se non addirittura concepita come una sorta di tregua prolungata.

Solo la guerra sembra, agli storici greci, un soggetto davvero degno di memoria: essa fornisce il tema unificatore delle loro opere (le guerre persiane per Erodoto, la guerra del Peloponneso per Tuciddide, l'imperialismo romano per Polibio) o scandisce, quanto meno, le loro cronache. Nell'esistenza quotidiana, la guerra è una preoccupazione costante per i cittadini: parteciparvi è, per essi, un obbligo che, ad Atene, andava dai diciannove ai cinquantanove anni (nell'esercito attivo fino a quarantanove anni, poi nella riserva); deliberare in merito ad essa costituisce, dappertutto, la competenza minima delle assemblee popolari. A tutti i livelli e in tutti i campi si afferma la pregnanza del modello guerriero: nella vita familiare, il soldato rappresenta, come si osserva nelle decorazioni dei vasi attici, la figura centrale attorno alla quale si organizzano le relazioni interne dell'*oikos*; nella vita religiosa, le divinità dell'Olimpo sono dotate ognuna di una specifica funzione militare; nella vita morale, il valore di un uomo dabbene (*agathòs*), la sua *aretè*, consiste in primo luogo nel coraggio assennato che egli manifesta tanto nel suo intimo, lottando contro le passioni meschine, quanto sul campo di battaglia dove lo attende la «bella morte», la sola che abbia un significato sociale.

Malgrado il suo attivismo guerriero, tuttavia, l'uomo greco non può definirsi un *homo militaris*, se con ciò intendiamo un uomo amante della violenza fine a se stessa, a prescindere dalle forme che essa riveste e dagli obiettivi che le sono assegnati.

La guerra civile (*stasis*), che metteva uno contro l'altro i membri di una stessa comunità politica, concepita a immagine della famiglia, era unanimemente considerata disastrosa e ignominiosa. Sola a poter essere valorizzata era la guerra tra comunità, il *pòlemos*, e neanche incondizionatamente. La

guerra sfrenata e selvaggia, quella dei lupi, era considerata, infatti, una trasgressione scandalosa (*hybris*) alle norme di convenienza – in altri termini, di giustizia, – che gli uomini dovevano rispettare sia tra di loro che nei confronti degli dei. Il *pólemos* propriamente detto, al contrario, non poteva prescindere dall'osservanza di determinate regole: dichiarazione di guerra in debita forma, esecuzione di sacrifici appropriati, rispetto dei luoghi (sacrari), delle persone (araldi, pellegrini, supplici) e degli atti (giuramento) riguardanti la divinità, autorizzazione ai vinti di raccogliere i propri morti e, fino a un certo punto, astensione da crudeltà gratuite. Ciò è vero soprattutto per le guerre tra Greci, criticate per principio (senza effetto apparente) persino nel IV secolo dagli apostoli del panellenismo; ma è altrettanto vero, più o meno, per le guerre, giuste per definizione, scatenate contro i «barbari». Così condotte, esse non provocavano alcuna lordura per il sangue versato e non esigevano nessun rito di purificazione finale dei combattenti. Tali «leggi», considerate comuni per i Greci se non addirittura per l'umanità intera, contribuivano, malgrado la loro imprecisione e le numerose eccezioni di cui furono oggetto, a ridurre l'ampiezza dei conflitti.

D'altra parte, sarebbe cedere a un'illusione ottica immaginare che la guerra abbia sempre infiammato la totalità del mondo greco. Non bisogna infatti dimenticare che, per semplici ragioni documentarie, l'uomo greco che ci è familiare e di cui parleremo prima di tutto, è quello dell'Atene e, in minor grado, della Sparta classiche, che si trovò impegnato in vasti scontri di tipo imperialistico, e non quello della Grecia «profonda», divisa in più di un migliaio di piccole città che condussero generalmente un'esistenza modesta ai margini e sotto la protezione delle grandi potenze. Ciò che intravediamo, in questo caso, sono dei conflitti localizzati che oppongono tra loro città limitrofe con obiettivi e mezzi molto limitati. Nonostante la loro molteplicità, essi non dovevano provocare che modesti strappi, presto accomodati, in un tessuto fittamente lavorato. Così dicasi per vari atti di «pirateria». La conclusione di alleanze poteva certo allargare tali strappi: ma, anche in questo caso, bisogna guardarsi dall'esagerarne gli effetti, nella misura in cui, di regola, esse imponevano soltanto di contribuire all'invio di un contingente di soccorso in difesa del territorio degli alleati e non implicavano l'apertura delle ostilità contro gli aggressori. Non risulta neanche, per esempio, che l'epoca arcaica sia stata globalmente altrettanto bellicosa rispetto alle epoche seguenti. Tutte queste limitazioni di diritto o di fatto ci aiutano a comprendere che l'onnipresenza della guerra non significa assolutamente che la totalità della Grecia si sia trovata in permanenza a ferro e fuoco.

A una visione militarista della storia greca si oppone infine il posto eminente riservato alla lode della pace sia nell'opinione pubblica che nell'opera dei teorici. Si potrebbe proporre un vasto florilegio, molto ripetitivo, da Omero alla fine dell'epoca ellenistica, di testi celebranti i suoi benefici. Sempre la stessa antifona: la pace è l'abbondanza, il dolce vivere, la gioia, il godimento dei piaceri semplici dell'esistenza; la guerra è l'astinenza, la fatica (il *ponos*), il dolore e la tristezza. Parallelamente, a livello concettuale, c'è l'affermazione di Platone che «è nella pace che bisogna vivere, e meglio che si potrà, la maggior parte della propria esistenza» (*Leggi*, 7, 803d) o quella di Aristotele che «la pace è il fine ultimo della guerra, come lo svago quello del lavoro» (*Politica*, 7, 1334a) – il che impediva loro di fare di Sparta, dove questo rapporto sembrava invertito, un modello.

Se ne dedurrà che si affrontarono e trionfarono, volta per volta, due correnti, di fautori della guerra e di pacifisti, ugualmente convinti, per ragioni di principio, della assoluta giustizia della loro causa? Certamente no. In primo luogo, semplicemente, perché le valutazioni più spesso avanzate a tale riguardo o sono soltanto dichiarazioni di circostanza, talvolta contraddette nello stesso autore da affermazioni di senso contrario, oppure vertono unicamente sull'opportunità di questa o quella guerra e non sulla guerra in sé (è per questo che non si ha notizia di alcun ateniese del V secolo che si sia opposto all'imperialismo in quanto tale). Poi, e soprattutto, perché la pace è considerata solo da un'angolazione personale, edonista e, per così dire, esistenziale, senza nessuna considerazione di carattere propriamente umanitario e senza nessun desiderio di veder cambiare a tale riguardo le basi della società o la natura dell'uomo. Essa è soltanto il punto d'arrivo, particolarmente gradito, che deve coronare le prove guerriere. Essa corrisponde al momento in cui il contadino ha il piacere di accumulare e di consumare i frutti delle sue dure fatiche. Tale concezione non contraddice assolutamente la necessità, la razionalità e lo splendore della guerra; essa tende, al contrario, a

giustificarla, assegnandole come fine ultimo la felicità.

Funesta in sé, la guerra socializzata può dunque caricarsi positivamente di tutti i valori di cui l'élite civica mena vanto.

Le cause della guerra

«Supponiamo che si voglia muovere guerra verso coloro che agiscono giustamente: ci si guarderà bene dall'ammetterlo», dichiarava Alcibiade, che non a caso era stato a scuola dai Sofisti, nel dialogo platonico che porta il suo nome (109c).

A partire da questo principio, complementare alle «leggi» ricordate più sopra, o piuttosto da questa petizione di principio che non ha nulla di specificamente greco, s'era sviluppata tutta una casistica che sfociava nella composizione di repertori di pretesti, come quello proposto dall'autore aristotelico della *Retorica ad Alessandro* all'inizio del III secolo a.C.:

Sia che, dopo essere stati vittime di ingiustizie nel passato, occorra ormai, con il favore delle circostanze, punire coloro che hanno commesso tali ingiustizie, oppure che, essendo attualmente vittime di un'ingiustizia, occorra combattere per se stessi o per dei benefattori o recare soccorso ad alleati vittime di un'ingiustizia, sia nell'interesse della città o per la sua gloria, per la sua potenza o per qualche altra ragione del genere, quando incitiamo alla guerra bisogna mettere in rilievo il più gran numero possibile di tali pretesti. (1425a)

A giudicare da ciò che ci dicono gli storici greci a proposito delle offese ufficialmente invocate dai belligeranti in occasione di ogni conflitto, bisogna riconoscere che, in materia, non si mancò di immaginazione e non si esitò a ricorrere a qualsiasi mezzo: aggressione territoriale, attacchi alle vie di rifornimento, mancato rispetto di accordi precedenti, insediamento di regimi invisi, una qualsiasi forma di minaccia reale o potenziale, empietà, affronti che offuscavano la gloria delle città, tutto andava bene per valersi del proprio buon diritto e per difendersi... se possibile, attaccando.

In tale bizzarro arsenale di argomentazioni e di furberie, gli storici greci tentarono di mettere un po' d'ordine e di introdurre una certa profondità di campo: Erodoto combinando in vario modo la volontà divina, la vendetta delle offese subite in un passato più o meno lontano e i calcoli politici; Tucidide indicando, al di là dei «motivi di risentimento e delle controversie» accumulatisi alla vigilia della guerra del Peloponneso, la «causa più veritiera e meno ammessa», costituita dal timore degli Spartani davanti all'accrescimento della potenza ateniese; Polibio arrivando a distinguere le cause profonde di un conflitto, il suo pretesto e il suo punto di partenza. Ma la loro riflessione, a tal proposito, volge ben presto al termine e non giunge mai a un giudizio esplicito sulle cause del fenomeno della guerra in quanto tale.

Un simile giudizio, tuttavia, non è assente dalla letteratura greca. Esso si incontra essenzialmente, ma non unicamente, in Platone e Aristotele, che non esclusero la guerra (non più della schiavitù) dai loro progetti di società ideale e non poterono, dunque, esimersi dallo spiegarne l'esistenza. Le loro risposte convergono, e sono di apparente semplicità: causa della guerra sarebbe il desiderio di «avere di più», di acquistare, secondo il primo, ricchezze ed eventualmente schiavi, per il secondo, soprattutto schiavi, per entrambi, di procacciarsi il cibo, nel mondo animale e nello stadio precivico dell'umanità (una volta sparite l'abbondanza naturale dell'età dell'oro o la semplicità dei costumi primitivi). So bene che le parole «ricchezze» e «schiavi» possono rivestire un senso più o meno metaforico. Ma ciò non modifica affatto la prospettiva globale dei nostri due filosofi: per loro la guerra era, essenzialmente, l'arte di acquisire con la forza mezzi supplementari per vivere, sotto forma di sostentamento, di denaro o di agenti produttori, come la pace era l'arte di goderne.

Gli storici moderni si sono quindi trovati di fronte al seguente dilemma: bisogna attribuire alla guerra nell'antica Grecia un'unica causa, essenzialmente economica, o cause molteplici ed eterogenee (politiche, religiose, ideologiche, oltre che economiche)? La maggior parte, che ha eretto l'eclettismo a virtù, ha optato per quest'ultima soluzione – salvo poi ammettere l'importanza delle condizioni e delle conseguenze economiche della guerra e a volte recuperare anche un'unità di

spiegazione sussumendo la diversità dei motivi di risentimento sotto una stessa profonda pulsione, quale lo spirito agonistico dei Greci o addirittura la naturale combattività della specie umana. Ma è un buon metodo quello di troncare così brutalmente la documentazione antica, ricusandone un punto di vista in favore dell'altro, o non sarà meglio cercare di comprenderne la coesistenza, distinguendo i livelli in cui entrambi si situano nell'insieme delle strutture sociali?

A questo proposito, ricordiamo prima di tutto, in termini molto generali, il ruolo fondamentale che ebbe nel mondo greco la costrizione fisica e giuridica, che si qualifica generalmente come extraeconomica: da una parte, all'interno delle città, per l'estorsione di un eccesso di produttività che permetta ai cittadini di realizzarsi in quanto tali a scapito di una manodopera dipendente; dall'altra, all'esterno delle città, sotto forma di una espansione costituente il principale modo di sviluppo economico e la principale via di risoluzione delle contraddizioni interne. Il tutto messo in atto, in virtù d'una «legge» mai posta in discussione la quale voleva che il diritto del vincitore di appropriarsi della persona e dei beni del vinto fornisse il migliore dei titoli di proprietà.

In questo contesto, caratteristico delle società precapitaliste (che si ritrova per esempio nei secoli passati in quelle della zona sahelonigeriana), le nozioni di ricchezza e di potenza non potevano che essere intimamente, organicamente legate. Il loro amalgama forma la base della politica nel senso greco del termine (l'arte di vivere nella *polis*), dove ciascuna si presenta spesso sotto la forma dell'altra e si realizza grazie alla sua mediazione. Si intreccia così tutta una serie di intrighi originari che proliferano nella sfera politica (nel senso moderno, limitato, del termine) nutrendosi di tutte le forme di sublimazione che generano il sentimento dell'onore e la volontà di competizione – con tutti i rischi che può comportare il caso e il talento relativo dei protagonisti. Le relazioni internazionali in tutte le loro metamorfosi sono dunque gravide di economia – come fu più o meno avvertito dagli stessi storici greci –, anche se la loro parte emergente è generalmente di tutt'altra natura. Solo questo modo di vedere evita, a mio avviso, di inasprire l'opposizione tra le cause economiche e non economiche della guerra. Il complesso politico-militare, con i valori particolari che vi sono legati, s'inserisce così nel modo migliore nelle strutture socio-economiche delle città greche.

Le motivazioni dei combattenti

Quali che fossero le cause proclamate d'un conflitto, ciò che sembra in ogni caso aver contato soprattutto, agli occhi degli interessati, erano le sue prevedibili ripercussioni, concrete e immediate, sulle proprie condizioni di vita.

Nella migliore delle ipotesi, quella di una guerra offensiva e vittoriosa, si valutavano i profitti che si sarebbero ricavati meno sotto forma di denaro che di un bottino di varia natura: prigionieri – che si preferiva liberare in cambio di un riscatto o vendere ai mercanti di schiavi piuttosto che servirsene per infoltire la propria schiera servile –, bestiame catturato nelle campagne, prodotti agricoli già maturi o ancora da raccogliere, oggetti preziosi (metallo lavorato o coniato, tessuti) e anche ogni tipo di oggetti di prima utilità (utensili, rivestimenti in legno ecc.). La spartizione di questi bottini, ai quali potevano aggiungersi conquiste territoriali e tributi più o meno regolari, era un problema essenziale e sempre delicato da risolvere, come provano i trattati che ne regolamentano in anticipo la distribuzione agli alleati in proporzione ai loro contingenti o in funzione della natura, mobile o immobile, dei beni sequestrati. Purtroppo, non si sa bene come essa poi si effettuasse nel dettaglio una volta detratte le parti onorevoli accordate ai combattenti più valorosi e le armi, le ricchezze o a volte le terre consacrate a una qualche divinità sotto forma di primizie e di decime: sembra che allo Stato siano spettati soprattutto (oltre ai tributi e alle conquiste territoriali) i metalli preziosi raccolti nei saccheggi o attraverso la vendita dei prigionieri; ai soldati, i beni di consumo e d'equipaggiamento; ai loro capi, qualche preda di qualità – non fosse altro che per compensarli delle somme eventualmente sborsate personalmente per migliorare il rancio delle loro truppe, se non addirittura per assicurare il loro armamento o il loro sostentamento. A tale questione ci è tanto più difficile rispondere precisamente quanto più ciascuna delle parti cercava di approfittare delle

circostanze per oltrepassare i propri diritti e quanto più le usanze dovettero variare a seconda delle epoche e della città: così, a Sparta, la consuetudine voleva che un re ricevesse un terzo del bottino realizzato sotto il suo comando. Anche se non se ne parlava affatto nelle dichiarazioni ufficiali, queste prospettive di arricchimento individuale e collettivo, quando sembravano ragionevolmente concepibili, spingevano alla guerra e influivano fortemente sul morale delle truppe. Così accadde ad Atene nel 415 all'epoca della partenza della spedizione in Sicilia:

Tutti – riferisce Tucidide (6, 24, 3) – furono presi dalla stessa smania di partire: gli adulti pensando che o la contrada per la quale ci si imbarcava sarebbe stata sottomessa o che, almeno, delle potenti forze militari non correvano alcun rischio; la gioventù idonea al servizio nel desiderio di vedere paesi lontani e apprendere, a ciò aggiungendo la fiducia di poter tornare sana e salva; la gran massa dei soldati nella speranza di guadagnare, subito, del denaro e di acquisire per di più una potenza [nello Stato] che avrebbe garantito loro redditi indefiniti

ovvero salari militari e anche denari civici versati ai cittadini per l'esercizio delle magistrature.

Ma è in situazioni opposte che le motivazioni dei combattenti ci sono più spesso descritte: quando si trattava di respingere un'invasione nemica e di assicurare la propria salvezza.

La prima, e spesso la sola posta delle operazioni militari era il territorio che gli aggressori saccheggiavano e devastavano per quanto era loro tecnicamente possibile e per quanto sembrava loro politicamente opportuno. Solo per ragioni puramente materiali una città, allora, non avrebbe reagito vivamente, dato che la maggior parte dei cittadini era composta da proprietari fondiari, anche in una città così «commerciale» come l'Atene della fine del V secolo. Ogni attacco al territorio provocava dunque una rottura più o meno grave dell'equilibrio economico e, per contraccolpo, dell'equilibrio sociale della comunità, che rischiava di trovarsi preda se non proprio della carestia, almeno di dissensi interni tra coloro che soffrivano e coloro che non soffrivano per tale situazione. Questo problema era così importante che i legislatori, per meglio assicurare la concordia tra i cittadini, potevano operare affinché le loro proprietà fossero equamente ripartite rispetto alle frontiere, perché si sentissero tutti ugualmente sotto la loro protezione. Influiwa certamente in questo senso anche l'insieme dei valori sociali, e particolarmente religiosi, legati al possesso della terra.

A prescindere dal rapporto di forza allora in atto, le risposte variarono a seconda dell'idea che ci si faceva degli interessi superiori della città. Per molto tempo, in un quadro di vita più o meno autarchico, si cercò di mettere fine al più presto alle incursioni avviando dei negoziati o provocando una battaglia decisiva in campo aperto. A ciò si oppose risolutamente Pericle all'inizio della guerra del Peloponneso, a scapito degli invasori comandati dal re di Sparta Archidamo e con grande collera da parte degli Ateniesi che con difficoltà si lasciarono convincere a ritirarsi massicciamente all'interno delle Lunghe Mura che univano la città al Pireo: si fece loro notare che era la sola maniera, per quanto dolorosa, di salvaguardare l'essenziale, vale a dire il loro impero marittimo. Altri esempi di strategia «periclea» potrebbero essere segnalati riguardo a città pienamente interessate o costrette da un terzo a sacrificare la difesa del territorio per quella delle fortificazioni urbane, come anche si continuò, dopo il V secolo, a ricorrere ogni tanto a battaglie pianificate a tavolino. Nell'insieme, tuttavia, prevalse tendenzialmente una strategia più sottile e complessa che mirava a conciliare entrambe le esigenze di difesa: assicurare quella del territorio, per quanto possibile, attraverso l'erezione di fortificazioni rurali e le sortite, senza compromettere per questo la sicurezza del nucleo urbano. Era questa una strategia difficile da mettere in atto, come risulta particolarmente evidente alla lettura del piccolo trattato di poliorcetica composto da Enea il Tattico verso la metà del IV secolo: vi si vedono dei cittadini smaniosi dapprima di recarsi individualmente nei loro campi per salvarvi il salvabile, poi impazienti di battersi col nemico, a rischio di cadere in imboscate, prima che i loro capi riuscissero a raggrupparli in gruppi di combattimento e a imporre loro alcune precauzioni elementari.

In ultima istanza, non restava altra possibilità che quella di assicurare a ogni costo la protezione dell'agglomerato urbano, le cui fortificazioni, sempre più sollecitate dalle innovazioni militari del IV secolo, non cessarono di crescere in potenza e in complessità per adattarsi al perfezionarsi delle macchine d'assedio e allo sviluppo della pratica dell'assalto. Solo Sparta riterrà, fino all'inizio

dell'epoca ellenistica, di potersi esimere da tali artifici e di dovere la sua sicurezza a «una cerchia di guerrieri e non di mattoni» (Plutarco, *Moralia*, 228e). A questo proposito, essa ricevette l'approvazione di Platone, che acconsentiva tutt'al più a adattare a fini difensivi le mura esterne delle case di periferia, ma non quella di Aristotele, che meglio esprimerà l'opinione generale: «Ritenere doveroso non elevare muraglie attorno a delle città è lo stesso che ricercare un terreno facile da invadere e spianare i luoghi montagnosi; è anche come se si evitasse di alzare muri intorno ad abitazioni private, per timore che i loro abitanti divengano vigliacchi» (*Politica*, 7, 1331a).

Ancor più che una battaglia in campo aperto studiata a tavolino, un assedio è una prova cruciale che mobilita tutte le energie dei combattenti e dell'insieme degli abitanti: poiché una presa d'assalto comportava i ciechi massacri e i saccheggi inerenti a questo genere di operazione, e spesso anche l'annientamento della comunità con la sua riduzione in schiavitù. Grazie ancora al trattato di Enea il Tattico possiamo misurare l'angoscia e l'esaltazione degli assediati, così come l'ingegnosità delle misure prese in tali circostanze: non solamente contro il nemico esterno, le sue macchine d'assedio e i suoi stratagemmi, ma anche contro il nemico interno, cioè gli oppositori al regime disposti a tradire per avere la meglio. In un clima di estrema tensione, il sentimento patriottico si identificava allora pienamente, nel cuore dei cittadini, con l'immediata salvaguardia della loro persona, della loro famiglia, della loro posizione sociale e dei loro beni.

Nelle motivazioni dei combattenti prevale dunque una concezione «materiale», contemporaneamente concreta ed emotiva, della patria – il che non vuole dire evidentemente che essi siano stati incapaci di elevarsi al di sopra dei loro interessi personali, a un più alto livello d'astrazione. Rispetto ai nostri contemporanei, spesso avvezzi a maggiore mistificazione in materia, essa sembrerà forse un po' limitata. Sappiamone almeno gustare la freschezza e l'autenticità.

Funzione militare e status sociale

Una tale concezione aveva come corollario, contrariamente a ciò che accade spesso ai nostri giorni, il fatto che gli incarichi militari dei membri della comunità fossero, di massima, proporzionali al loro status.

Si può certo ritrovare in Grecia qualche traccia e qualche brandello della trifunzionalità indoeuropea così bene analizzata da G. Dumézil, che concepisce l'ordine cosmico e l'ordine sociale come il risultato della sovrapposizione delle tre funzioni di sovranità, di forza e di fertilità. Nell'universo mitico, in particolare, si potranno in tal modo distinguere divinità come Ares e Atena, i cui attributi primitivi si collegano alla seconda funzione, numerosi eroi come Eracle, Tideo, Partenope e Achille, le cui gesta evidenziano il destino del guerriero, così come delle collettività di carattere nettamente militare, come quelle degli Sparti a Tebe, dei Flegi a Orcomeno di Beozia, degli Egeidi a Sparta, dei Genenei in Colchide o dei Giganti, nemici degli dei. La dualità della funzione guerriera rispetto a quella di sovranità, sia che essa si dispieghi autonomamente sia che accetti di collaborare in posizione subordinata al mantenimento del tutto, sia che si eserciti in modo disordinato o ordinato, servirà a spiegare l'antitesi di Ares e di Atena, di Eracle e di Achille, o l'opposizione esiodea tra la razza di bronzo e quella degli eroi. Fossilizzata in un rito d'epoca classica, si penserà di individuare una qualche tripartizione significativa, come nell'offerta al giovane cretese da parte del suo amante di una coppa, di un abito da guerra e di un bue.

Ma ciò che predomina nella storia greca, fin dalle tavolette micenee del XII secolo e dai poemi omerici dell'VIII, è tutt'altra cosa: c'è una concentrazione delle capacità e delle responsabilità militari al vertice della gerarchia sociale, nelle mani di una élite che sul campo di battaglia svolge un ruolo determinante, proporzionale a quello, ugualmente suo, in materia politica ed economica. Ad essa lo sfoggio, in prima fila, della ricchezza, del potere e del coraggio, mentre il popolo si accantona in secondo piano in formazioni compatte per sostenere e applaudire gli *exploits* dei campioni.

Ad essa il privilegio delle armi forgiate dagli dei che la assistono, dei giganteschi pavesi e soprattutto dei carri da guerra (salvo poi servirsene, in Omero, in modo aberrante, come semplici

mezzi di trasporto!). Ad essa, altrettanto sicuramente, i bocconi prelibati, belle prigioniere e oggetti preziosi, prelevati dal bottino comune. Le società aristocratiche che si situano sul limitare della storia greca erano dunque sottomesse a una egemonia globale e funzionalmente indifferenziata, anche se le virtù guerriere erano le più stimate e si esprimevano con la maggiore autonomia.

La formazione delle città, cominciata fin dall'VIII secolo, conduce progressivamente alla determinazione di nuovi rapporti comunitari. Ma questa mutazione, che non cogliamo appieno nel dettaglio, non modificò il principio di ripartizione delle funzioni militari tra i membri di un corpo civico che si allargherà in varia misura nel corso dei secoli, secondo il regime adottato.

Ormai, l'essere soldato era relativo all'essere cittadino e non viceversa. L'esercizio della forza armata costituiva non la fonte, ma l'espressione privilegiata di tutto un complesso integrato di posizioni statutarie rappresentative dei differenti aspetti della qualità di cittadino. Al primo posto c'era, all'occorrenza, la capacità economica degli individui di dotarsi d'un armamento adeguato. Ma non era questa capacità in sé che determinava il loro rango civico. Così, ad Atene, la classificazione censuaria dei cittadini e le attribuzioni politiche che vi erano legate poggiavano sull'importanza dei loro redditi e non su criteri di natura militare: era consequenziale, semplicemente, che un dato servizio fosse esigibile da coloro che raggiungevano un certo censo. Sparta, intorno alla quale si costruirà nel IV secolo una reputazione esagerata di militarismo, non fa eccezione a questo riguardo. L'entrata nel corpo dei «simili» (*hōmoioi*) è condizionata (oltre che dalla nascita) dalla detenzione di un vasto dominio coltivato da iloti e dalla idoneità, che ne deriva, a versare una quota parte per i pasti in comune – il comportamento in combattimento non essendo tenuto in conto che in modo negativo, come fonte di perdita di credito: è significativo il fatto che il giorno in cui la Sparta ellenistica vorrà rimediare alla sua «oligantropia» tramite l'integrazione nell'esercito di alcuni iloti, essa procederà al loro reclutamento su basi censuarie, e non in funzione della loro bravura.

Avendo stabilito questo principio, vediamo ora come esso si traduce concretamente nella vita militare.

Il modello oplitico

La manifestazione più evidente del processo di formazione delle città è l'apparizione d'un nuovo tipo di combattente: l'oplita.

La sua protezione era assicurata da gambali, elmo e corazza di bronzo, insieme a uno scudo circolare di 80-90 cm. di diametro, fatto di bronzo o da un assemblaggio di legno, vimini e pelle. La maggiore originalità di questo *hoplon*, che sarà l'arma emblematica degli opliti, consisteva tuttavia nel non essere più sospeso al collo tramite una cinghia, ma nell'essere portato sull'avambraccio sinistro grazie a un bracciale centrale di bronzo e a una correggia esterna per la presa. Ne risultavano due conseguenze essenziali. Da una parte, l'oplita disponeva solo del braccio destro per maneggiare le sue armi d'attacco: una lancia di legno lunga circa 2,5 m., provvista di una punta e di un tallone di ferro o di bronzo, insieme a una corta spada per il corpo a corpo. Dall'altra parte, la protezione del fianco destro, in parte scoperto, doveva essere assicurata da un compagno di linea all'interno di una falange sufficientemente compatta (tenuto conto anche dei limiti imposti alla visuale e all'agilità dei soldati dall'elmo e dalla corazza). Si è così portati ad ammettere che questa duplice innovazione tecnica e tattica andò di pari passo con una estensione del reclutamento a tutti coloro in grado di dotarsi di un simile equipaggiamento, e dunque con un certo allargamento del corpo civico al di là dei limiti dell'aristocrazia tradizionale.

La protostoria di tale falange oplitica resta ampiamente controversa: in quale data apparve (metà del VII secolo)? Sorse d'un sol colpo o in seguito a un periodo di tentativi? Rappresentò una rivoluzione completa in rapporto ai modi di combattere precedenti? Fu la causa o la conseguenza delle trasformazioni socio-politiche contemporanee, e in particolare dell'apparizione della tirannide? Cosa ne fu allora della cavalleria, che sarebbe stata, secondo Aristotele, l'arma favorita dalle prime città aristocratiche? Ecco alcune delle domande che continuano a porsi gli storici moderni e che io devo contentarmi solo di ricordare, per concentrarmi sull'epoca classica, molto

meglio documentata.

L'armamento oplitico si era, nel frattempo, un po' semplificato e alleggerito. Ormai sono generalmente scomparsi bracciali, cosciali e ripari anti-freccie, così come la seconda lancia utilizzata come giavellotto, che appaiono a volte sulle raffigurazioni arcaiche. La corazza di bronzo modellata ha lasciato il posto a una casacca di lino o di cuoio rinforzata da placche metalliche. Anche così, tuttavia, l'insieme esigeva un investimento importante, almeno di un centinaio di dracme attiche, che rappresentavano circa il salario trimestrale di un operaio mediamente qualificato. Nell'Atene del V secolo, un tale sforzo finanziario era esigibile solo da cittadini appartenenti a una delle prime tre classi censuarie, tra le quali la terza, quella degli zeugiti, forniva il grosso degli effettivi. Tali criteri di selezione all'interno del corpo civico dovevano esistere un po' dovunque, laddove, almeno, questo non si limitava, come a Sparta, a coloro che erano appunto in grado di armarsi da opliti.

La prova decisiva che li attendeva era una battaglia studiata secondo un piano preordinato, che si tendeva a qualificare *agon*, proprio come una gara atletica, e che era punteggiata, allo stesso modo, da sacrifici preliminari (a differenti livelli progressivi), da uno scontro in campo chiuso e da rendimenti di grazie, accompagnati da offerte spesso analoghe (corone, tripodi). Il combattimento stesso si svolgeva lealmente, conformemente a pratiche fortemente ritualizzate, senza ricercare alcun effetto a sorpresa.

Una volta concordato più o meno tacitamente con il nemico un luogo di incontro molto uniforme, come una pianura agricola, la falange si disponeva, formando un gruppo consistente, su più file (8 di regola), allo scopo di poter esercitare una pressione collettiva e di assicurare il riempimento automatico dei vuoti. Gli spazi tra i combattenti erano di meno di un metro, sicché un esercito di medie dimensioni, diciamo 10.000 uomini, si estendeva per circa 2,5 km. Sulle ali prendevano posto alcuni contingenti di truppe leggere e di cavalieri, che erano incaricati di opporsi a ogni tentativo di aggiramento e di contribuire, all'inizio e alla fine della battaglia, a gettare lo scompiglio tra le linee nemiche. Dopo essersi garantiti, con un ultimo sacrificio, il favore divino, si cominciava, in direzione del nemico distante qualche centinaio di metri, una marcia ordinata che terminava spesso a passo di corsa: gli Spartani la compivano in un silenzio impressionante, al solo suono del flauto, mentre altri la punteggiavano di suoni di trombe, di grida e di peana di attacco, in onore di Ares-Enialio. L'urto avveniva frontalmente e dava poi luogo solo a pochissime manovre laterali, a parte il fatto che la falange aveva naturalmente la tendenza ad avanzare obliquamente verso destra, per la semplice ragione che ognuno dei suoi membri si spostava impercettibilmente verso il lato opposto allo scudo per stare accostato al suo vicino di linea. Salvo accidentali rotture del fronte era dunque sulle ali che si decideva l'esito della battaglia: la prima ala destra che riusciva a prevalere provocava a poco a poco lo scompaginamento della falange avversa. Non potendo davvero i capi modificare il corso degli avvenimenti, in mancanza soprattutto di truppe di riserva, si determinavano panico, confusione e una breve caccia ai fuggitivi. La faccenda si concludeva, da parte del vincitore, con un peana di vittoria in onore di Dioniso e di Apollo, con l'erezione sul posto di un trofeo (semplice carcassa di legno decorata con le armi tolte al nemico), con il permesso concesso a quest'ultimo di raccogliere i propri morti e, di ritorno a casa, con preghiere accompagnate da sacrifici e da banchetti.

Destinata a produrre rapidamente, il più delle volte in una mattinata, un giudizio senza appello, la battaglia oplitica allontanava solo momentaneamente i cittadini dalle loro solite occupazioni, dato che essa sopravveniva al termine di una campagna di qualche giorno o, al massimo, di qualche settimana, giudiziosamente collocata durante la bella stagione, in modo che ci si potesse assicurare i propri raccolti e impadronirsi di quelli del nemico. Le preoccupazioni d'intendenza erano dunque ridotte al minimo: bastava chiedere ai civili mobilitati di presentarsi con qualche provvista di viaggio e, per il resto, contare sui frutti del saccheggio e sull'afflusso spontaneo di venditori sedotti dall'albinaggio. Poco da preoccuparsi anche per l'equipaggiamento, dal momento che ciascuno si presentava con le proprie armi e i propri paramenti militari – che non avevano l'aspetto di un'uniforme se non nel caso delle tuniche rosse portate dagli Spartani –, i propri effetti personali caricati su un mulo o portati da uno schiavo. La rottura con la vita civile era veramente minima.

Anche l'atmosfera che regnava nell'esercito era abbastanza consueta. L'arte della persuasione vi si esercitava, come nell'assemblea, sotto forma di accorate esortazioni inviate sul fronte delle truppe

immediatamente prima dell'attacco. Il comando supremo spettava a magistrati eletti dal popolo tutto, come nel caso dei 10 strateghi ateniesi, che agivano spesso collegialmente, e dei loro principali assistenti, i tassiarchi, posti a capo dei contingenti delle tribù – a eccezione di Sparta, in cui il comando supremo spettava ai re o ad alcuni dei loro congiunti, circondati da «compagni di tenda» comprendenti, tra gli altri, dei polemarchi eletti, posti a capo dei vari reggimenti. A eccezione, ancora una volta, di Sparta, il cui esercito, a detta di Tucidide (5, 66, 4), «è composto, in linea di massima, da comandanti gerarchizzati», gli ufficiali subalterni erano in genere poco numerosi, occupavano, durante il combattimento, la prima fila delle loro unità, portavano solo poche insegne distintive (pennacchi o piume sull'elmo) e le loro cariche non erano automaticamente rinnovate da una campagna all'altra: essi non formavano dunque, in nulla, una casta professionale. Gli uomini dello schieramento, dotati di armi identiche, formavano delle unità intercambiabili, fermo restando il fatto che i più giovani erano posti nelle prime file e che i più motivati, perché più interessati alla riuscita dell'operazione, tendevano a occupare l'ala destra. In tali condizioni, l'obbedienza poggiava essenzialmente sul consenso: i castighi, soprattutto in materia corporale, erano subordinati a un giudizio in debita forma davanti a un tribunale dell'esercito o, se possibile, davanti a tribunali regolari della città.

Il coraggio degli opliti non era dunque frutto di una disciplina propriamente militare – e tanto meno, come abbiamo visto, di un furore guerriero che non conosce paura (prova ne sia la loro prontezza ad ammettere la sconfitta). Mirando principalmente ad assicurare la coesione della falange, esso si basava su un giusto senso di solidarietà: non abbandonare i propri compagni di combattimento e, dunque, restare fermi al proprio posto. Lo spirito di corpo, di conseguenza, veniva coltivato sistematicamente. Esso era inculcato continuamente negli *hómōioi* spartani attraverso tutta l'organizzazione comunitaria della loro vita quotidiana. Ad Atene, allo stesso modo, esso era rinforzato dal raggruppamento dei combattenti in tribù, o addirittura in trittie. Potevano così esprimersi in pieno, all'interno della falange, le naturali relazioni di aiuto reciproco basate sulla parentela, l'amicizia e il vicinato.

A voler troppo insistere sugli aspetti ludici e ordinari della battaglia oplitica si rischia tuttavia di dimenticare la violenza degli scontri individuali cui essa dava luogo, con perdite relativamente gravi, valutate, dalla parte dei vinti, al 14 per cento e, da quella dei vincitori, al 5 per cento. Lungi dal dover soltanto spingere gomito a gomito, come in una mischia di rugby, per contenere e far indietreggiare il fronte avversario, gli opliti dovevano anche affrontare di persona, con la lancia e poi con la spada, i loro avversari immediati. Almeno nell'acme della battaglia, lo scontro collettivo si scomponeva così in una serie di duelli. Rispetto all'età eroica, questi ultimi non dovevano più svolgersi autonomamente alla ricerca dell'*exploit*, come dimostra il caso di quello spartano che volle riscattarsi a Platea dal fatto di essere sopravvissuto alle Termopili: accusato dai suoi compatrioti di aver «lasciato il suo schieramento come un pazzo furioso» perché «cercava manifestamente la morte per sfuggire all'onta che gravava su di lui», egli si ritrovò privato degli onori (Erodoto, 9, 71). Da buon cittadino, egli avrebbe dovuto sottomettere la sua azione a una certa disciplina morale (*sophrosyne*), tenendo conto degli interessi collettivi.

A tale modello oplitico, rigorosamente definito in relazione al piano politico e teso a convalidare la preminenza di una determinata élite sociale, occorre, infine, dare dei limiti temporali. Per quanto si continuasse più che mai a celebrare i meriti di questo tipo di combattente, in particolare nelle persone dei maratonomachi, si iniziò, infatti, sin dalla fine del V secolo, ad allargare la base di reclutamento, di fatto se non di diritto: a Sparta fino a comprendere alcuni degli inferiori, ad Atene fino ai teti, che formavano la quarta e ultima categoria censuaria. D'altra parte, sul piano militare, la falange oplitica (che aveva, a dire il vero, raramente agito da sola, come a Maratona) dovette far affidamento sempre più sulla fanteria leggera e soprattutto sul corpo semileggero dei peltasti, prima di dover ammettere la propria inferiorità di fronte alla falange macedone. Simultaneamente, nell'arte militare cresceva il ruolo della sorpresa, dell'astuzia, del tradimento, dell'abilità tecnica. I contemporanei ne furono ben coscienti: Demostene, nel 341, nella sua *Terza Filippica* (47-50), stilerà una amara constatazione di tale evoluzione. Tuttavia evitiamo, a questo proposito, di passare da un eccesso all'altro: la fanteria oplitica resterà, fin nelle città ellenistiche, l'arma nobile per eccellenza e continuerà a lungo a svolgere un ruolo essenziale nelle battaglie condotte secondo un

piano preordinato, che decisero il corso della grande storia.

I doveri militari nei gradi più alti e più bassi della scala sociale

Da una parte e dall'altra dell'asse precedentemente evidenziato si situano le altre partecipazioni alla vita militare della città.

Possedere un cavallo, in Grecia, era un segno evidente di ricchezza, e appartenere alla cavalleria una distinzione sociale: anche nelle vaste pianure, come la Tessaglia, la Beozia o la Campania, che si prestavano, nel modo migliore, a questo tipo di allevamento. Ad Atene, sembra che per molto tempo si sia fatto affidamento, a riguardo, sulla buona volontà dei giovani aristocratici, i soli ad avere i mezzi per mantenere una cavalcatura e il tempo per praticare l'equitazione, per le parate e le vittorie nelle gare almeno altrettanto che per la guerra. Sarebbe stato per i consigli di Pericle, verso la metà del V secolo, che gli Ateniesi si dotarono di una cavalleria regolare, composta dapprima di 500, poi di 1.000 cittadini (e anche di 200 arcieri a cavallo), a meno che ciò non avvenisse prima, sin dall'inizio del secolo, quando i vasi ci presentano le prime scene di esame per l'ingresso nella cavalleria. Forse Pericle ebbe solo il merito di istituire il sistema di reclutamento in vigore nell'epoca classica. Esso consisteva nel dare a un numero scelto di giovani provenienti dalle prime due classi censuarie (e soprattutto dalla seconda, denominata appunto *ippèis*) una determinata somma di denaro che bastava o, almeno, contribuiva all'acquisto di un cavallo, il cui valore veniva periodicamente rivalutato e riportato su tavolette di piombo ritrovate in gran numero sull'agorà. Inoltre veniva concessa un'indennità giornaliera per il mantenimento del cavallo. L'arruolamento nella cavalleria era, dunque, riservato a una élite censuariamente definita, il cui prestigio fu evidenziato sul fregio interno del Partenone verso il 440, prima di dover soffrire per la restaurazione democratica del 401, nonostante alcune perorazioni pubbliche da parte di Senofonte verso il 360.

Dal punto di vista militare, la cavalleria greca fu, tuttavia, sempre limitata dalla sua incapacità a penetrare nello schieramento oplitico. Disponendo di corte lance, che potevano essere usate come giavellotti, talvolta muniti di speroni e di corazze leggere, ma sprovvisti di staffe e di selle rigide, con l'handicap, inoltre, della fragilità di cavalcature non ferrate, i cavalieri svolsero, generalmente, solo un compito di esplorazione e di logoramento, con effettivi equivalenti al massimo, nella maggior parte delle città, a un decimo di quelli della falange. Gli Spartani si dimostrarono particolarmente negligenzi in materia, poiché attesero il 424 per dotarsi di una piccola cavalleria di quattrocento uomini.

Gli Ateniesi più ricchi, appartenenti, almeno in maggioranza, alla prima categoria censuaria dei pentacosiomedimni, avevano come compito specifico quello di contribuire all'armamento navale. In principio, fornivano forse essi stessi dei battelli nell'ambito assai mal conosciuto delle naucrarie; dopo l'instaurazione della trierarchia, curarono la manutenzione e il funzionamento delle triremi costruite dallo Stato. Questo rituale, compiuto periodicamente in funzione delle necessità, era molto oneroso, poiché poteva comportare una spesa di circa 6.000 dracme. In seguito bisognò dunque regolarlo in modo da ripartirne meglio il peso, dapprima dividendolo, alla fine della guerra del Peloponneso, tra due trierarchi, poi addossandolo, nel 357, a gruppi detti *simmorie*. Gli altri prelievi a scopi militari giungevano a colpire numerosi zeugiti: si trattava, in principio, di contributi eccezionali (*eisphoràì*), ma che divennero più o meno regolari a partire dalla guerra del Peloponneso e la cui esazione fu facilitata dal 378-77 dalla creazione di *simmorie*, modelli di *simmorie* trierarchiche, in cui i più ricchi facevano da garanti. Sulle stesse categorie sociali, soprattutto a partire dalla seconda metà del IV secolo, si contò, allo stesso modo, per doni volontari (*epidoseis*) di cui esse venivano ricompensate con bei decreti onorifici. Queste erano le principali possibilità interne di finanziamento militare in quelle città in cui le entrate regolari lasciavano ben pochi residui.

Dai numerosi cittadini ateniesi che appartenevano all'ultima classe censuaria (una buona metà del corpo civico), invece, ci si poteva attendere solo un servizio personale, per molto tempo limitato alle armi meno importanti. Tale era il caso delle truppe leggere di lanciatori di giavellotto, di arcieri

e fondatori, il cui intervento, ai margini della falange oplitica, fu, fino al V secolo, di scarsa efficacia e la cui azione a distanza sembrava tanto poco raccomandabile moralmente da essere proibita, in alta epoca arcaica, in un accordo concluso tra i Calcidesi e gli Eretri che si disputavano la piccola piana Ielantina. Gli arcieri, in particolare, non godettero di buona stampa da Omero a Euripide; un personaggio di quest'ultimo così stigmatizza Eracle:

Non ha mai portato uno scudo al braccio sinistro, né affrontato una lancia; reggendo l'arco, l'arma più vile, egli era sempre pronto alla fuga. Per un guerriero, la prova di bravura non è il tiro con l'arco bensì il restare al proprio posto e vedere, senza abbassare né distogliere lo sguardo, accorrere davanti a sé un intero schieramento di lance ritte, sempre saldo nel suo gruppo. (*Eracle*, 159-64)

A partire dalla guerra del Peloponneso, e soprattutto con la moltiplicazione dei peltasti dotati di giavellotti e di un piccolo scudo (*pelta*), tuttavia, divenne sempre più evidente che le truppe leggere potevano avere la meglio, talvolta, sugli opliti e che la loro utilizzazione si imponeva in numerose circostanze (protezione di limiti territoriali, guerra di assedio). I pregiudizi che le colpivano si sbriciolarono allora alla prova dei fatti, senza mai, tuttavia, scomparire del tutto.

Alle stesse categorie sociali appartenevano i rematori, che, bloccati sui loro banchi di voga, garantivano la propulsione delle triremi, all'approssimarsi e nel corso delle battaglie. Vi apparteneva almeno una gran parte di essi, dal momento che i teti ateniesi non sarebbero riusciti, senza l'aggiunta di stranieri, a riempire 2 o 300 navi. Dalle loro capacità di manovra dipendeva la riuscita dello speronamento, fondamento della tattica navale, dato che la decina di opliti imbarcata su ogni trireme era là solo per perfezionarne gli effetti. Si può dire che i rematori ebbero un ruolo di spicco nello sviluppo dell'imperialismo marittimo ateniese inaugurato dalla prestigiosa vittoria di Salamina nel 480. Eppure essi non godevano affatto di buona reputazione nell'opinione aristocratica, così come la vediamo espressa alla vigilia della guerra del Peloponneso nella *Costituzione degli Ateniesi* del cosiddetto vecchio oligarca o, più tardi, nell'opera di Platone. Altre città, come Sparta, si accontentarono persino di imbarcare sulle loro flotte dei non cittadini, dipendenti rurali o stranieri, essendo rare quelle che, come la Rodi ellenistica, sembrano aver tenuto in maggior considerazione il servizio nella marina.

Ai margini della città

Questa legge di proporzionalità tra il ruolo militare e lo status sociale è ancora valida se si estende l'indagine fino ai margini del corpo civico.

Coloro che avevano più affinità con i cittadini erano i loro figli minorenni, poiché erano dei cittadini potenziali, educati e trattati in quanto tali. Situati com'erano nel giusto mezzo tra l'infanzia e l'età adulta, in Grecia come altrove, assimilati sia alla natura che alla cultura, in una fase di transizione fortemente marcata da antichi riti di passaggio, essi si dedicavano a esercizi che a volte li opponevano e a volte li preparavano al combattimento oplitico. Il primo di questi aspetti ha attirato molto l'attenzione degli storici moderni, alla luce di numerosi paralleli etnologici forniti da altre società arcaiche quali quelle africane del XIX secolo.

Esso appare con particolare evidenza nell'educazione spartana (*agoge*), che per più di dieci anni moltiplicava per i giovani, raggruppati in «schiere», prove di resistenza e simulazioni di combattimento, facendo appello soprattutto all'astuzia. Al termine di questo periodo di prova, i migliori tra gli «ireni» erano sottoposti alla *krypteia*. I cripti, cioè i «nascosti», venivano inviati in pieno inverno nelle più remote regioni del territorio, senza provviste e muniti di un semplice coltello, con la consegna di non farsi vedere, di nutrirsi mediante piccoli furti e di darsi nottetempo alla caccia agli iloti a cui gli efori avevano dichiarato guerra. Durante questa fase di segregazione, preliminare alla loro aggregazione definitiva alla comunità degli adulti, essi si comportavano dunque, per così dire, da anti-opliti.

Ad Atene i giovani venivano curati dallo Stato molto più tardi che a Sparta, solo al termine

dell'adolescenza. Essi venivano allora sottoposti all'efebia, la cui esistenza deve risalire quanto meno all'inizio dell'epoca classica, sotto forma, senza dubbio, di un solo anno di formazione riservato alle prime tre classi censuarie. Ma noi la conosciamo bene solo in una data molto posteriore, dopo la sua riorganizzazione e il suo rafforzamento da parte di Epicrate verso il 335-34, nel momento in cui Licurgo tenta di restaurare una potenza militare fortemente compromessa poco prima dalla sconfitta di Cheronea ad opera dei Macedoni. Un capitolo della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (42) e alcune iscrizioni ci fanno allora scoprire i principali aspetti del suo funzionamento. Essa riguarda, all'epoca, l'insieme dei figli dei cittadini, indipendentemente dalla loro situazione censuaria, durante il loro diciannovesimo e ventesimo anno d'età. Per il primo anno gli efebi, dopo aver fatto il giro dei sacrari, erano di guarnigione al Pireo e vi ricevevano una completa istruzione militare: uso delle armi oplitiche, tiro con l'arco, lancio del giavellotto, manovra della catapulta. L'anno successivo, essi venivano passati in rivista e ricevevano dallo Stato lo scudo e la lancia dell'oplita, prima di effettuare marce attraverso l'Attica e di soggiornare in postazioni fortificate di frontiera. Essi si ritrovavano così, sia pure in maniera meno marcata rispetto ai cripti lacedemoni, spazialmente emarginati, così come lo erano politicamente, benché già iscritti nei registri dei demi, dalla loro assenza nell'assemblea del popolo e dalla interdizione che era loro fatta di stare in giudizio salvo che per ciò che riguardava il diritto familiare. In tempo di guerra, essi continuavano a essere solo parzialmente dei combattenti, poiché il loro ruolo, come quello delle classi dai cinquanta ai cinquantotto anni, si limitava teoricamente alla difesa dell'Attica.

La stessa posizione antitetica dei giovani in rapporto agli adulti si ritrova ancora altrove, sotto forme più o meno definite e a diversi livelli. Essa riappare per esempio nella distinzione (particolarmente in Platone) tra la caccia notturna, con trappole, reti e nasse, raccomandata agli uni e la caccia con la corsa e lo spiedo riservata agli altri. Essa affiora spesso anche nell'universo mitico, ricco di perpetui adolescenti, immaturi e inselvaticiti dal non essere riusciti a integrarsi nel mondo degli adulti, come Ippolito. Un altro rappresentante di questa gioventù che spinge fino al limite massimo la sua specificità prima di fondersi nella comunità è fornito dall'eroe ateniese Melanto, «il Nero», che trionfa con l'astuzia (*apate*) sul campione tebano Xanto, «il Biondo», in un duello per il possesso di una piccola zona di frontiera: di qui avrebbe tratto il suo nome la festa delle Apaturie, nel corso della quale gli adolescenti di sedici anni, avendo raggiunto la maturità fisiologica, venivano presentati alle fratrie dei loro padri (è questa la vera etimologia del termine Apaturie) e sacrificavano la capigliatura.

Il resto della popolazione aveva come caratteristica comune quella di essere priva di ogni diritto politico e di non far parte della città nel senso stretto del termine. Non di meno, questi non cittadini costituivano un elemento indispensabile per la sua sopravvivenza, così come ne condividevano indirettamente, in tempo di guerra, i successi e soprattutto gli smacchi. Essi dunque non potevano vivere completamente avulsì dalle attività militari. Di fatto se non di diritto, passivamente o attivamente, in modo più o meno regolare e sempre in posizione subordinata, essi vi erano implicati, secondo modalità concrete che dipendevano, per ogni categoria, dalla sua distanza variabile, o piuttosto dalla sua posizione originale in rapporto al corpo civico.

Così, ad Atene, i cittadini domiciliati che erano stati in qualche modo integrati attraverso il conferimento dello status privilegiato di meteci contribuivano di massima, in unità a parte, solo alla difesa del territorio (come opliti o come fanti leggeri, a seconda dei loro redditi, ma non come cavalieri) e servivano soprattutto nella flotta in qualità di rematori o di marinai specializzati (non di piloti). Anch'essi erano soggetti alle *eisphoràì*, di cui fornivano la sesta parte, ma la trierarchia, nella misura in cui essa implicava, da tempo, il comando di una trireme, non li riguardava. Nell'esercito lacedemone entravano come opliti, dal canto loro, contingenti di perieci, così come degli esploratori detti schiriti, arruolati in un distretto montagnoso anticamente conquistato da Sparta a spese di Tegea.

Il ruolo militare degli schiavi, di norma, consisteva solo nel garantire all'interno dell'esercito, come nella vita civile, il servizio personale dei loro padroni. Solo in periodi critici, o addirittura disperati, se ne potevano armare alcuni. Le disposizioni adottate in questo senso variavano, da una parte, a seconda dello status degli interessati, e soprattutto a seconda che si trattasse di schiavi merce di tipo ateniese o di popolazioni indigene ridotte sul posto in schiavitù come gli iloti spartani.

D'altra parte, esse dipendevano dall'onorabilità del compito che era loro affidato: rematori o fanti leggeri piuttosto che opliti. In funzione di ciò si procedeva o meno al loro affrancamento, prima o dopo le operazioni. In totale, è significativo che gli iloti, considerati particolarmente sediziosi, siano stati nettamente più mobilitati rispetto agli schiavi ateniesi: il fatto è che la loro residua vocazione di popolo anticamente libero ne spiega, al tempo stesso, lo spirito di rivolta e il relativo grado di qualificazione militare.

Persino le donne di origine cittadina, benché il coraggio fosse per definizione di essenza maschile, ebbero più o meno a che fare con la guerra, sia in quanto vittime esemplari personificanti le estreme possibilità di perpetuazione della comunità e in grado di scongiurarne, nel modo migliore, il crollo con lamentazioni, preghiere e incoraggiamenti ai soldati, sia, in modo del tutto eccezionale, in quanto combattenti improvvisate, in lotta direttamente per la protezione dei loro focolari. In questi casi le si vede armarsi in modo appropriato alla loro condizione (talvolta di utensili da cucina!) oppure usare tutti gli artifici, assai poco oplitici, ispirati loro dalla natura femminile. Solo nell'universo mitico delle Amazzoni, o nel mondo utopico della *Repubblica* platonica, esse si trasformano in donne soldato: ma tale conversione è, allora, sia condizionata dalla parziale desessualizzazione (ablazione del seno sinistro per l'uso dell'arco), sia limitata alle vergini (*parthenoi*) che non hanno ancora trovato nel matrimonio il compimento normale del loro essere.

Il dilettantismo militare

Un siffatto sistema di ripartizione statutaria delle funzioni militari, che si incontra ovunque sotto forme variabili, sembra prescindere da ogni qualificazione acquisita attraverso un addestramento specifico e porsi unicamente sotto il segno del dilettantismo.

È questo un luogo comune nella retorica ufficiale delle orazioni funebri, che tende particolarmente a riassorbire la funzione bellica nella funzione politica. Il migliore esempio è fornito, proprio all'inizio della guerra del Peloponneso, da Pericle, che dichiara con superbia: «La nostra fiducia si basa poco sui preparativi e sulle furbizie, ma piuttosto sulla saldezza d'animo che poniamo in noi stessi al momento di agire» (Tucidide, 2, 39, 1).

Di tutte le condizioni sociali predisponenti alle attività militari la più valorizzata era quella di agricoltore. Essa aveva fama di costituire la migliore iniziazione alla guerra, e ciò per parecchie ragioni, esposte in particolare da Senofonte nel suo *Economico* (5). Anzitutto perché il possesso della terra «incita alla difesa del territorio con le armi, dato che i raccolti che essa produce sono alla portata di tutti, alla mercé del più forte»; poi perché l'agricoltura «ci insegna a comandare agli altri», inculcando il senso dell'ordine, dell'opportunità, della giustizia e della pietà; infine, perché essa «rende il corpo vigoroso». A tal proposito, essa coniugava i suoi effetti con quelli della caccia, considerata nella *Ciropedia* (1, 2) come «il più autentico addestramento alla guerra»:

La caccia, infatti, abitua a levarsi di buon mattino, a sopportare il freddo e il caldo, addestra alla marcia e alla corsa, obbliga a lanciare giavellotti o frecce contro le bestie ogniquale volta ne spunta una; inoltre, necessariamente, essa temprava l'animo quando, come spesso capita, un animale coraggioso si para davanti e bisogna colpirlo se si avvicina e saperlo evitare se si scaglia addosso. È dunque difficile trovare in guerra una situazione che non si presenti durante la caccia.

Al contrario, le attività artigianali «rovinano il corpo degli operai che le esercitano e di quelli che le dirigono, costringendoli a una vita casalinga, seduti nell'ombra delle loro botteghe e talvolta a passare anche tutto il giorno presso il fuoco. Così, fiaccati i corpi, gli animi divengono ancora più vili», al punto che tali persone «passano per essere degli scadenti difensori della loro patria» (*Economico*, 4). Tali considerazioni ideologiche si riflettevano, talvolta, nelle istituzioni, se è vero, per esempio, che per essere eletti strateghi ad Atene occorreva possedere della terra all'interno delle frontiere.

Un'altra condizione per tale elezione sarebbe stata (perché non si sa bene in che misura e fino a quando essa fu rispettata) quella secondo cui il candidato doveva essere anche padre di famiglia. La

preoccupazione di salvaguardare la libertà dei suoi figli dava, infatti, a un soldato una ragione di più per battersi; anche a detta di Platone (*Repubblica*, 5, 467a), «ogni animale combatte al meglio alla presenza dei propri figli». Realizzando in pieno il suo essere sociale, un cittadino giungeva a un grado supremo di responsabilità e disponibilità che lo predisponeva al sacrificio per la sopravvivenza della comunità, come avvenne nel caso di quei padri di famiglia che gli Spartani fecero entrare, era il 480, nel contingente scelto di 300 uomini mandato alle Termopili.

Al dilettantismo degli esecutori corrispondeva quello dei dirigenti e dei capi. I membri dell'assemblea ateniese, che sentenziavano sul corso delle operazioni fino al minimo dettaglio, non avevano una particolare competenza militare. La maggior parte degli strateghi, almeno nel V secolo, non ne aveva di più, dato che essi dovevano la loro elezione soprattutto alla fama guadagnata nei dibattiti dell'assemblea o addirittura in un altro settore della vita pubblica, come nel caso di Sofocle. Fino alla fine dell'epoca classica, i responsabili militari furono di conseguenza, nella stragrande maggioranza, dei ricchi notabili, che avevano, per tradizione familiare, il senso innato del comando e potevano, all'occasione, contribuire al mantenimento delle loro truppe: ad esempio, si può constatare che il 61 per cento degli strateghi ateniesi conosciuti figura nel catalogo, che fu stilato, dei grandi proprietari.

Gli storici moderni hanno correlativamente insistito sul ruolo svolto nell'apprendistato militare da varie pratiche sociali di tipo culturale e religioso, caratteristiche di quei cittadini che non erano presi dalle necessità e potevano godere di tempo libero (*scholè*). Al primo posto c'erano le prove atletiche che si preparavano nelle palestre e nei ginnasi, tradizionalmente assai vicini alla vita militare, e che figuravano nel programma dei concorsi organizzati nell'ambito dei sacrari civici o panellenici: corse (tra cui una in armi oplitiche), salti, lanci, lotta e pancrazio. Un campione in queste specialità non poteva essere che un eccellente soldato, come si vede in un aneddoto di Diodoro Siculo relativo a Milone di Crotone: «Quest'uomo, sei volte vincitore a Olimpia, altrettanto prode guerriero che buon atleta, si presentò in guerra, si dice, cinto delle corone olimpiche e reggendo gli attributi di Eracle, la pelle di leone e la clava: artefice della vittoria, egli si guadagnò l'ammirazione dei suoi concittadini» (12, 9, 6). Anche a Sparta coloro che avevano guadagnato una corona ai giochi combattevano al fianco dello stesso re. Vi si aggiungevano danze processionali in armi oplitiche e altre specie di danze armate, di cui la più celebre era la pirrica: secondo Platone,

essa imita, da una parte, i movimenti che si fanno per evitare i vari colpi portati da vicino o da lontano – gettarsi di lato, indietreggiare, saltare verso l'alto, abbassarsi – e, dall'altra, i movimenti opposti, quelli che inducono ad atteggiamenti offensivi e tentano di imitare il tiro con l'arco o quello del giavellotto o il gesto di assestare un qualsiasi colpo. (*Leggi*, 7, 815a)

Tuttavia, bisogna guardarsi dallo spingere tale visione fino all'assurdo. Essa ha sempre avuto, infatti, i suoi antidoti: l'interesse costante di tutti verso le operazioni militari, per le ragioni di fondo che abbiamo ricordato precedentemente, e la competenza generale acquisita con l'esperienza (ne sia prova, in particolare ad Atene, il fatto che le alte cariche militari tendevano, di fatto, a concentrarsi ereditariamente in un limitato numero di grandi famiglie).

Non dimentichiamo neanche che è in questione unicamente il modo di combattere degli opliti: è solo di esso che il persiano Feraula, nella *Ciropeia* di Senofonte (2, 3, 9), dice che

tutti ne hanno una conoscenza naturale, proprio come ogni animale conosce un certo tipo di combattimento, avendolo appreso solamente dalla natura, come attaccare con le corna per il bue, con gli zoccoli per il cavallo, con le fauci per il cane, e con le zanne per il cinghiale; tutti questi animali sanno difendersi dai pericoli più temibili, e ciò senza aver avuto alcun insegnamento.

In compenso, nessuno avrebbe negato – anche solo per deplorarlo – il fatto che in tutt'altro modo andavano le cose a proposito delle armi da getto e, soprattutto, della marina che, secondo Tucidide (1, 142), «è questione di mestiere».

D'altra parte, molti indizi ci inducono a credere che nella vita pratica l'addestramento militare non era così trascurato come affermavano gli ideologi dell'aristocrazia. Anche nell'Atene del V

secolo gli opliti dovevano ricevere una determinata formazione durante la loro efebria ed erano, in seguito, periodicamente convocati a delle riviste in cui si verificava il buono stato dei singoli equipaggiamenti e dove, senza dubbio, ci si dedicava a qualche manovra in formazioni serrate. Alcuni raccomandavano anche il ricorso a istruttori professionisti che andavano di città in città a insegnare a pagamento, nelle palestre private, l'uso delle armi oplitiche: quest'arte, l'*hoplomachia*, sarebbe stata inventata in Arcadia intorno alla metà del VI secolo. Altri insegnanti, di strategia e di tattica (intendiamo: del modo di esercitare una funzione da stratega e di disporre le truppe in battaglia) figuravano nell'*entourage* di Socrate, secondo i *Memorabili* di Senofonte. Nessun dubbio, in ogni caso, che gli Spartani, malgrado la loro diffidenza verso questo genere di Sofisti specializzati in arte militare, si siano esercitati più degli Ateniesi nel mestiere delle armi, a dispetto di Pericle che si burla, nella sua orazione funebre, di «tale gente che stabilisce fin dalla giovinezza un difficile addestramento per raggiungere il coraggio» (Tucidide, 2, 39, 1). Dei metodi utilizzati da questi «tecnici della guerra» (come li qualifica Senofonte) ignoriamo sfortunatamente quasi tutto, tranne che essi accordavano una grande importanza alle evoluzioni tattiche, fra le quali figurava una contromarcia particolare che resterà conosciuta come «laconica».

Bisogna soprattutto sottolineare che, nel corso dell'epoca classica, un'importanza sempre più grande fu accordata agli aspetti tecnici dell'arte militare. Questa evoluzione è già percepibile quando si confronta Erodoto, in cui la *techne* non ha molto spazio tra l'astuzia e la forza, con Tucidide, dove essa emerge insieme all'intelligenza nella pratica del comando. Nel IV secolo le sue manifestazioni sono troppo numerose per essere qui ricordate tutte: apparizione di trattati tecnici relativi soprattutto alla guerra d'assedio (come il *Polioretico* di Enea il Tattico); insistenza di Platone sulla necessità delle esercitazioni militari, secondo una tendenza attestata in molte città (in particolare a Tebe al tempo di Epaminonda e di Pelopida); priorità accordata all'esperienza nella scelta degli strateghi, come si vede nella *Politica* di Aristotele e in un opuscolo anonimo, di alta epoca ellenistica (il *De eligendis magistratibus*), che cita come esempio «alcune piccole città ben regolamentate» dove «ci sono tre eletti tra coloro che hanno già esercitato la strategia e due tra i giovani»; specializzazione degli strateghi ateniesi nelle diverse sfere di attività e distinzione crescente tra questi e gli oratori, fra gli uomini di guerra e gli uomini d'assemblea, che agiscono spesso in correlazione; ecc.

Il mercenarismo

Nell'evoluzione che abbiamo appena descritto intervenne un fenomeno che sembra a prima vista totalmente incompatibile con le profonde radici civiche della funzione militare: si tratta dell'utilizzazione, da parte delle città, di mercenari, professionisti della guerra che a pagamento servono una potenza straniera.

Sin dall'epoca arcaica, dei Greci originari soprattutto della Ionia avevano «affittato» i loro servizi di «uomini di bronzo» ai sovrani orientali o avevano garantito, anche in Grecia, la guardia dei tiranni. Dopo un periodo di tregua, a partire dalla guerra del Peloponneso, il mercenarismo si estese grandemente a beneficio dapprima dei satrapi persiani dell'Asia minore, poi della totalità del mondo greco e della sua periferia. La famosa spedizione dei Diecimila, narrata da Senofonte nella sua *Anabasi*, è caratteristica di quest'epoca. Durante tutto il IV secolo decine di migliaia di Greci di ogni origine si impegnarono su questa strada, sia come opliti che come fanti leggeri e peltasti. Con i loro compari, provenienti dai Balcani, essi svolsero un ruolo essenziale nella conquista dell'impero persiano da parte di Alessandro e ancor più nell'instaurazione dei regni ellenistici.

Le cause del mercenarismo sono molteplici e complesse. Le principali dovevano essere quelle che conducevano al distacco dell'individuo dalla propria patria, sia nel caso che questa si ritrovasse smembrata (principalmente a causa della guerra), sia che egli ne fosse stato bandito, sia, soprattutto, che vi si fosse ridotto all'indigenza a causa della sovrappopolazione, delle catastrofi naturali, di un cambiamento di situazione socio-politica. Ma egli poteva anche lasciarsi trascinare sulle strade dell'avventura dalla prospettiva di trarre vantaggio all'estero dalla sua qualificazione militare (opliti

peloponnesiaci, arcieri cretesi, peltasti traci) e di beneficiare della generosità di un «datore di lavoro» vittorioso e ricco.

L'utilizzazione massiccia di mercenari da parte delle città non fu senza conseguenze per le città stesse: accresciuta tecnicità delle operazioni militari, difficoltà finanziarie, propensione dei cittadini a liberarsi dei compiti meno attraenti (spedizioni in luoghi remoti, servizi di guarnigione), ripresa della tirannide, destabilizzazione dei rapporti internazionali tradizionali in favore degli Stati più danarosi.

Da questo doppio punto di vista, lo sviluppo del mercenarismo nel IV secolo ha avuto dunque molta importanza in ciò che tradizionalmente si definisce «crisi» della città; tuttavia, per non andare troppo oltre i limiti che ci siamo fissati, ciò che qui ci limiteremo a precisare saranno le ragioni per cui le città hanno potuto accettare di far ricorso a mercenari.

La prima ragione riguarda senza dubbio la personalità di questi ultimi. Nella misura in cui essi provenivano da ambienti greci o ellenizzanti, essi non figuravano come stranieri assoluti, come i Mamelucchi nell'impero ottomano. Molti conservavano la speranza di recuperare nei loro paesi il rango di cittadini al termine dei loro vagabondaggi. Durante il periodo di attività, li vediamo spesso sforzarsi di riprodurre il modello civico sotto diverse forme: facendosi concedere il diritto di cittadinanza per il loro onesto lavoro, usurpandolo nelle città conquistate o presso i loro stessi datori di lavoro, talvolta anche fondando, a loro volta, nuove città, nella migliore tradizione coloniale, o, semplicemente, creando le più svariate forme di associazione a base professionistica, che si comportavano come piccole città (voto di decreti onorifici, invio di ambasciatori). A tale proposito è assai significativo il fatto che i pirati, che presentano molte analogie con i mercenari, si diedero spesso anch'essi un modello statale, utilizzando strutture esistenti o creandone di nuove.

In senso inverso, bisogna dire che il soldato-cittadino aveva sempre avuto in sé qualcosa del mercenario. Per entrambi, la guerra doveva essere un'attività lucrosa: con ogni evidenza, del resto, essi percepivano le stesse ricompense e le stesse parti del bottino. Nel primo, l'ardore patriottico era destinato a offuscarsi quando lo si inviava a recar soccorso a una potenza straniera: non sono rari i casi in cui non si sa bene se degli ausiliari si battono come alleati o come mercenari. Il sistema regolare di reclutamento, infine, poteva tendere a fare di certi cittadini dei veri e propri professionisti della guerra: così ad Atene, prima che si cominciasse a far ricorso «a turno» alle varie classi di età, si era da tempo affidata la composizione del «catalogo» dei cittadini mobilitati agli strateghi, che avevano tutto l'interesse ad accordare la priorità ai volontari e, in seguito, a tenere nel più gran conto le attitudini individuali.

A partire dalla fine del V secolo si assistette anche al costituirsi, in certe città, di un piccolo esercito permanente, composto spesso di 300 o 1.000 cittadini «scelti» che erano, per così dire, dei «mercenari interni». Gli Argivi, per esempio, selezionarono nel 422 «1.000 tra i loro concittadini, i più giovani, i più robusti e i più ricchi; dispensandoli da ogni altro servizio e nutrendoli a spese dello Stato, essi chiesero loro di dedicarsi a un addestramento continuo» (Diodoro Siculo, 12, 75, 7). Più celebre è il battaglione sacro di Tebe, che fu riorganizzato nel 379 da Gorgida: «Egli vi fece entrare 300 uomini scelti, di cui lo Stato assicurava la formazione e il mantenimento, e che erano acquartierati in Cadmea» (Plutarco, *Pelopida*, 18, 1). Nella stessa epoca anche la lega arcadica si muniva di «guardiani pubblici» detti epariti, mentre si moltiplicavano un po' dappertutto i soldati scelti chiamati *epilektoi* (di cui ignoriamo generalmente il modo di reclutamento e lo status).

È in tale contesto storico che bisogna situare i progetti contemporanei di società ideale a base funzionale, piuttosto che contentarsi di vedervi una ripresa della vecchia ideologia indoeuropea o una imitazione del modello egiziano. Essi assegnano sempre alla classe dei guerrieri una posizione assiale. In Ippodamo di Mileto essa coesiste con due altre classi, artigiani e agricoltori, e la sua sussistenza è garantita dalla terra pubblica. Ben più celebre è evidentemente la *Repubblica* platonica, in cui l'élite dei guerrieri, nutrita dalla massa anonima dei produttori ridotti allo stato di dipendenti, conduce una vita comunitaria, interamente subordinata agli interessi della città, sotto la guida dei più saggi.

Queste varie tendenze al professionismo militare ci impongono di non inasprire troppo il contrasto tra i mercenari e i soldati-cittadini e di non dissociarli, alla fine di questo capitolo, all'interno dello studio dei problemi posti dall'integrazione armoniosa della funzione bellica nel

quadro politico.

Il militare e la politica

Da questo punto di vista, l'insubordinazione cronica dei mercenari non era il solo fattore di difficoltà. I loro stessi emuli di origine cittadina, gli «scelti», non ebbero nulla di più urgente, nella maggior parte dei casi, che il voler imporre la loro legge ai compatrioti. Ma queste sono solo le manifestazioni più spettacolari della propensione, per così dire, strutturale dei rappresentanti della forza armata a intervenire direttamente nella vita interna delle città in assenza di ogni altra forza organizzata in grado di far trionfare gli interessi di categoria o di garantire il mantenimento dell'ordine pubblico.

Ogni dissenso interno che si tramutava in guerra civile si traduceva spontaneamente in termini militari, attraverso la divisione dei soldati in due campi opposti, secondo una linea di sfaldamento che passa generalmente tra i vari corpi costituiti: cavalieri contro opliti, opliti contro fanti leggeri e marinai. L'abilità dei governanti consisteva proprio nell'impedire ai faziosi di organizzarsi a questo livello, riuscendo a disarmarli preventivamente o ad allontanarli provvisoriamente adducendo un qualunque pretesto, immergendoli in unità legaliste, proibendo di reclutare mercenari ecc. Lo scontro si svolgeva, di norma, in città, a partire dai luoghi naturali di raduno (agorà, acropoli, teatro, ginnasio) e si concludeva con il massacro o con la messa al bando dei vinti, che potevano proseguire il combattimento insediandosi in una città straniera o in un posto di frontiera dal quale controllare una parte del territorio. Sono esemplari gli avvenimenti accaduti ad Atene nel 411: levandosi contro gli oligarchi sostenuti dai cavalieri, gli opliti e i marinai di stanza a Samo procedettero essi stessi alla sostituzione dei loro strateghi prima di stabilirsi al Pireo e imporre, infine, la restaurazione della democrazia.

Ciò che talvolta accendeva la miccia era proprio una modificazione fortuita del rapporto di forze all'interno dell'esercito. È così che all'epoca dell'assedio di Mitilene, nel 427, l'uomo che deteneva il potere, tal Salaito, «fornì delle armi oplitiche al popolo, fino a quel momento equipaggiato in modo leggero, per marciare contro gli Ateniesi; ma il popolo, allorché ricevette le armi oplitiche, cessò di obbedire ai magistrati e formò degli assembramenti esigendo dai notabili che i loro viveri fossero mostrati e distribuiti a tutti» (Tucidide, 3, 27, 2-3). Ma accadeva anche che effetti del genere si facessero sentire a più o meno lungo termine, senza scatenamento di violenza. Eccone alcuni esempi presi a prestito dalla *Politica* di Aristotele:

A Taranto, la sconfitta e la morte di numerosi notabili, vittime degli Iapigi poco dopo le guerre persiane, portarono al passaggio dalla *politeia* [democrazia moderata] alla democrazia [radicale] [...]. Ad Atene, in seguito ai rovesci subiti dall'esercito di terra, il numero dei notabili diminuì perché si reclutavano i combattenti secondo un catalogo, durante la guerra laconica. (5, 1303a)

Sempre in favore della democrazia, in precedenza, ad Atene, aveva giocato il fatto che «il popolo, a cui si doveva la supremazia sul mare nel corso delle guerre persiane, ne trasse motivo di vanto e prese per capi dei vili demagoghi, malgrado l'opposizione delle persone oneste» (2, 1274a), la qual cosa si ripeté nel IV secolo, quando si integrarono i teti nell'esercito oplitico.

Che non si tratti di semplici epifenomeni a carattere patologico (come gli storici moderni tendono a pensare), ma di tendenze inerenti alla vita nelle città è provato dalla attenzione costante dedicatavi da Aristotele. Sebbene i vari regimi si siano appoggiati su criteri di ricchezza e di distinzione, occorre, in ogni caso, che essi badassero a stabilire una stretta corrispondenza tra le funzioni politiche e militari dei cittadini: un'oligarchia doveva poggiarsi sulla cavalleria, una *politeia* comporsi di opliti (o addirittura riservare, come nel caso dei Mali, l'esercizio delle magistrature a coloro che erano, per età, in grado di combattere), mentre una democrazia poteva contare solo sui fanti leggeri e sui marinai. Ciò era altrettanto vero in materia di fortificazione, in cui «la soluzione buona non è sempre la stessa per tutti i regimi politici: così un'acropoli si confà ad

un'oligarchia e a una monarchia, un terreno piatto a una democrazia, né l'una né l'altro si confanno a un'aristocrazia, ma piuttosto un certo numero di punti fortificati» (*Politica*, 7, 1330b).

A causa delle costrizioni proprie dell'arte militare, una tale armonia non era sempre facile da fissare, in particolare per gli oligarchi: far ricorso ai poveri per costituire la loro fanteria leggera «è come costituirli contro se stessi. Ma poiché esistono differenze di età e alcuni sono di età matura e altri giovani, è necessario, per gli oligarchi, insegnare ai propri figli ancor giovani gli esercizi propri delle truppe leggere, scarsamente armate, affinché essi stessi si abituino a tali pratiche» (6, 1321a). In caso di squilibrio, strutturale o fortuito, è il fattore militare a prevalere: perché «per gente capace di ricorrere alla forza e di resistere è impossibile sopportare di essere sempre e solo dei subordinati [...]. Coloro che sono maestri nelle armi hanno il potere di mantenere in piedi, o no, il regime» (7, 1329a).

Tutti questi sconfinamenti, più o meno legali e regolari, del campo militare in quello politico e la cura che dedica Aristotele a scongiurarne il pericolo ben si integrano con il nostro concetto iniziale della guerra nella Grecia antica. Nella misura in cui i principali modi di sfruttamento e di sviluppo riposano, in essa, essenzialmente sull'uso della costrizione extraeconomica, la guerra poteva figurare solo in quanto fenomeno razionale, strettamente legato alla nascita dell'ordine garantito dalla giustizia come, già dalle origini, testimoniava il combattimento archetipo tra gli dei e i Giganti, che aveva fatto emergere il cosmo dal caos. Essa restava la grande levatrice delle comunità politiche. Era dunque normale che queste fossero permanentemente sia turbate all'interno che minacciate all'esterno dalla forza armata.

Riferimenti bibliografici

Non è questo il luogo adatto per presentare un'ampia bibliografia. Comunque, se ne potrà agevolmente costituire una partendo da un certo numero di studi generali.

Tra i manuali di ispirazione fattuale e positivista, apparsi soprattutto in Germania nel XIX e all'inizio del XX secolo, i più utilizzabili sono quelli di H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, I, 1900 (nuova edizione a cura di K. Christ, 1964) e di J. Kromayer e G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, in W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, IV, 32, 1928; si veda anche P. Couissin, *Les Institutions militaires et navales des anciens Grecs*, 1932.

Alcune sintesi recenti propongono una interpretazione più «sociologica» della guerra: F.E. Adcock, *The Greek and Macedonian Art of War*, 1957; J.-P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 1968; Y. Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, 1972 [trad. it., 1985]; P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, 1985, con abbondanti illustrazioni. Si aggiunga R. Lonis, *La guerre en Grèce. Quinze années de recherche: 1968-1983*, in «Revue des études grecques», 98, 1985, pp. 321-79.

Numerose opere più specialistiche sono più o meno segnate da tale nuovo orientamento: AA.VV., *Armées et fiscalité dans le monde antique*, 1977; J.K. Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, 1970; A. Aymard, *Etudes d'histoire ancienne*, 1967, pp. 418-512; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, 1961; P. Brun, *Eisphora, Syntaxis, Stratiotika*, 1983; P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, 1968; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, 1974; Id., *Guerre et économie en Grèce ancienne*, 1989; P.D.A. Garnsey e C.R. Whittaker (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, 1978; P.A.L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, 1973; V.D.H. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, 1983; Id., *The Western Way of War, Infantry Battle in Classical Greece*, 1989; V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico*, I, 1980; M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, 1949-50 (ristampato nel 1987 con postfazione di Y. Garlan, Ph. Gauthier e C. Orrieux); J.F. Lazenby, *The Spartan Army*, 1985; P. Leriche e H. Tréziny (a cura di), *La fortification dans l'histoire du monde grec*, 1986; F. Lissarrague, *L'autre guerrier, Archers, Peltastes, Cavalien dans l'imagerie attique*, 1990; R. Lonis, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, 1969; Id., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, 1979; N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, 1981 e numerosi articoli sull'ideologia bellica; L.P. Marinović, *Le mercenariat grec au IV^e siècle avant notre ère et la crise de la polis*, in russo, 1975; trad. fr., 1988; J.S. Morrison e R.T. Williams, *Greek Oared Ships 900-322 B.C.*, 1968; W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, I-IV, 1971-85; A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, 1967; M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico*, 1985; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1981, pp. 123-207 [trad. it., *Il cacciatore nero*, Roma 1988, pp. 279-311]; Id., *The black hunter revisited*, in «Proc. Cambr. Philol.

Soc.», 212, 1986, pp. 126-44 (cfr. *Mélanges P. Lévêque*, II, 1988).

Per un miglior approccio problematico, vedi E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antico*, 1901; M.I. Finley, *Empire in the Greco-Roman World*, in «Greece & Rome», 25, 1978, pp. 1-15; Id., *War and Empire*, in *Ancient History*, 1985 [trad. it. in «Prometeo», dicembre 1984, pp. 72-79]; all'esterno del mondo classico: J. Bazin e E. Terray, *Guerres de lignage et guerres d'Etat en Afrique*, 1982; C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, 1986; W.V. Harris (a cura di), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, 1984.

Tra gli articoli recenti segnalerò: W.R. Connor, *Early Greek land warfare as symbolic expression*, in «Past & Present», 110, 1988, pp. 3-8; P. Krentz, *The Nature of Hoplite Battle*, «Classical Antiquity», 4, 1985, pp. 50-61; F. Lissarrague, *Autour du guerrier*, in *La cité des images*, 1984, pp. 35-47; D. Miculella, *Ruolo dei militari e consenso politico nella polis aristotelica*, in «Studi classici e orientali», 34, 1984, pp. 83-101.

Ho il piacere di ringraziare P. Ducrey, R. Lonis e P. Vidal-Naquet per aver voluto partecipare alla critica del mio manoscritto.

Giuseppe Cambiano. Diventare uomo

«Qual è l'essere dall'unica voce che ha due, quattro, tre piedi?» Con la risposta «l'uomo» Edipo aveva risolto l'indovinello della Sfinge. Il mutare dei modi di locomozione appariva contrassegno evidente delle tre tappe cruciali della vita umana: l'infanzia, la maturità e la vecchiaia. La statura eretta, che molti filosofi da Platone e Aristotele in poi avrebbero considerato un tratto distintivo essenziale tra l'uomo e gli altri animali, segnava anche il primato dell'uomo adulto e la distanza che il neonato, così vicino alla situazione animale del quadrupede, doveva percorrere per diventare realmente uomo. Naturalmente la prima condizione era sopravvivere, sfuggendo alla mortalità, non infrequente nella Grecia antica, per parti prematuri o irregolari e poi a malattie derivanti anche da alimentazione inadeguata o cattiva igiene, alle quali si aggiungeva l'impotenza terapeutica di buona parte della medicina antica. A Eretria, tra la fine dell'VIII e gli inizi del VII secolo a.C., la distanza tra il bambino e l'adulto era anche sottolineata dal fatto che fin verso i sedici anni i defunti erano sepolti in tombe a inumazione, mentre gli adulti erano incinerati, sottoposti dunque a un processo che sanciva il loro passaggio dalla natura alla cultura.

Ma non era soltanto la natura a operare come selettore di sopravvivenza. Nascere in buone condizioni fisiche consentiva di sfuggire all'eliminazione, alla quale non si esitava a ricorrere in casi di deformità, percepiti dai genitori e dall'intera comunità come una sorta di punizione divina di cattivo auspicio. A Sparta la decisione di far vivere il neonato era riservata ai membri più anziani della tribù (*phylè*) di appartenenza del padre. Il neonato che appariva deforme o gracile poteva essere abbandonato presso il Taigeto. Ad Atene e in altre città si ricorreva al metodo dell'esposizione del neonato, in un vaso di coccio o altro recipiente, lontano dalla casa, sovente in luoghi incolti, fuori città, dove poteva morire di fame o dilaniato dalle fiere, se non veniva raccolto da qualcuno. Non erano soltanto bimbi deformati a essere esposti, ma anche talvolta neonati in buone condizioni fisiche. Gli spettatori delle rappresentazioni tragiche o delle commedie di Menandro non raramente potevano vedere sulla scena casi di bimbi esposti e poi ritrovati: lo stesso Edipo aveva subito questa sorte. Per limitare le nascite Aristotele avrebbe preferito l'aborto all'esposizione, ma avrebbe ribadito la necessità di una legge che proibisse di allevare figli deformati. Ad Atene la decisione di esporre il figlio competeva al padre, mentre nella città cretese di Gortina si prevedeva che una donna di condizione libera, se aveva un figlio dopo il divorzio, dovesse portarlo, in presenza di testimoni, alla casa dell'ex marito; se questi lo rifiutava, diventava di sua pertinenza la decisione se esporlo o allevarlo. Anticamente ad Atene il padre avrebbe avuto il diritto di vendere i propri figli per sanare i suoi debiti. Questa pratica sarebbe stata vietata da Solone e l'esposizione sarebbe diventata uno strumento alternativo soprattutto per i più poveri. Nella *Perikeiromene* di Menandro un padre raccontava di aver esposto il figlio e la figlia, nel momento in cui la moglie era morta di parto ed egli si era trovato improvvisamente povero per l'affondamento di un carico nell'Egeo.

Non esistono dati numerici sicuri, ma è possibile che la maggior parte dei bambini esposti fossero illegittimi, più che legittimi in soprannumero, ossia bastardi nati da genitori di nazionalità mista o fuori da un matrimonio regolare, in particolare figli di schiave. È difficile, anche tra i poveri,

che l'esposizione riguardasse il primo figlio legittimo maschio, mentre maggiore dovette essere l'esposizione di neonati di sesso femminile. Non si deve dimenticare che in Atene le figlie per trovare uno sposo dovevano ricevere una dote, diversamente da quanto avveniva nelle rappresentazioni omeriche e tra le famiglie aristocratiche dell'età arcaica, dove era il futuro sposo a offrire doni al padre della sposa. L'esposizione era anche un modo per evitare un eccesso di nubili, che avrebbero continuato a gravare economicamente sulle spalle del padre. Soprattutto in età ellenistica, con l'aumento della denatalità, alla quale Polibio avrebbe attribuito la decadenza della Grecia, e con una famiglia tipo costituita da un solo figlio, l'esposizione delle femmine avrebbe assunto maggiori dimensioni. Verso il 270 a.C. il poeta Posidippo affermava: «Ognuno, anche se povero, alleva un figlio maschio; una figlia, anche se ricco, la espone».

Il bambino esposto poteva essere raccolto da altri, che avevano facoltà di trattarlo da libero o da schiavo; trattarlo come libero non significava però adottarlo come figlio. Nel diritto attico l'adozione era una transazione fra l'adottante e il padre o il tutore dell'adottato, solitamente allo scopo di garantirsi un erede maschio. La pratica più diffusa probabilmente riduceva l'esposto in condizione di schiavitù, per tenerlo al proprio servizio – in caso di femmine, anche per avviarle alla prostituzione – oppure per venderlo al tempo opportuno. Eliano menziona una legge di Tebe che avrebbe vietato ai cittadini di esporre i propri figli, prescrivendo ai padri poveri di portare il neonato, maschio o femmina, dai magistrati, i quali lo avrebbero affidato a chi fosse disposto a sborsare una somma minima stabilita. A compenso delle spese di allevamento l'acquirente avrebbe poi potuto utilizzarlo come schiavo.

Nella Grecia antica diventare uomo non equivaleva semplicemente a diventare adulto. La condizione dei genitori era essenziale per decidere chi poteva e chi non poteva diventare veramente uomo. Non solo le aristocrazie, ma anche le democrazie greche poggiavano su una chiusura numerica del corpo civico in cui il criterio d'inclusione era la nascita. In Atene ciò era stato sanzionato da una legge proposta da Pericle nel 451-50 a.C., secondo cui solo chi era figlio di genitori entrambi ateniesi poteva godere del diritto di cittadinanza; una legge ristabilita nel 403-402, dopo un periodo di allentamento durante la guerra del Peloponneso. Già Adam Smith fece dipendere le restrizioni ateniesi nel concedere il diritto di cittadinanza dall'esigenza di non ridurre le quote dei vantaggi economici derivanti dai tributi che Atene ricavava da altre città. Ovviamente anche gli schiavi avevano genitori, ma non avevano diritto a una parentela riconosciuta. In gran parte essi provenivano da paesi barbari, ma era possibile che anche liberi di origine greca diventassero schiavi. La guerra soprattutto poteva essere fonte di asservimento: la pratica diffusa, nelle città conquistate, era di uccidere i maschi adulti e di rendere schiavi donne e bambini. Così durante la guerra del Peloponneso aveva fatto Atene con gli abitanti di Mitilene, di Torone, di Scione e di Melo. A volte la conclusione di accordi di pace prevedeva la restituzione dei bambini resi schiavi. Ma l'invito di Platone o Isocrate ai Greci a non asservire altri Greci conferma che questa pratica non era scomparsa nel IV secolo a.C. Già in secoli precedenti bambini e ragazzi di bell'aspetto delle città ioniche conquistate dai Persiani avevano la prospettiva di diventare eunuchi. Erodoto raccontava di Periandro, tiranno di Corinto, che per vendetta aveva inviato a Sardi da Aliatte 300 ragazzi, figli dei primi cittadini di Corcira, per essere evirati. Ma in una tappa del viaggio, a Samo, questi erano stati salvati dagli abitanti dell'isola e ricondotti in patria. Sorte meno felice doveva toccare ai fanciulli che cadevano nelle mani del mercante di schiavi Panionio di Chio, di cui sempre Erodoto racconta che procedeva a evirarli personalmente, per portarli poi a Sardi o Efeso e venderli ai barbari a caro prezzo.

Nelle città greche essere schiavi significava essere esclusi dalla partecipazione alla vita politica, da molti diritti civili e da buona parte delle feste religiose della città, ma anche dalle palestre e dai ginnasi, nei quali avveniva l'educazione dei futuri giovani cittadini. Diventare adulto non comportava per uno schiavo un salto qualitativo né una preparazione graduale, come avveniva per i figli dei cittadini liberi. Se l'aggettivo *andràpodon*, uomo piede, usato per designare lo schiavo, tendeva ad assimilarlo alla condizione dei quadrupedi, *tetràpoda*, il termine *pais*, con cui era frequentemente chiamato, sottolineava la perenne condizione di minorità dello schiavo. Come dice Aristofane nelle *Vespe*, «è giusto chiamare *pais* chi prende percosse, anche se è vecchio». Ad Atene si potevano legittimamente impartire pene corporali soltanto a schiavi e bambini, non a adulti liberi.

Forse solo gli schiavi pedagoghi, che accompagnavano i figli del padrone dal maestro, potevano indirettamente apprendere a leggere e scrivere, assistendo alle lezioni. Ma in linea di massima l'unica istruzione che uno schiavo poteva ricevere era legata al tipo di lavoro e di servizio che egli svolgeva per il padrone, in una gamma che andava dai meno duri servizi domestici al lavoro durissimo nelle miniere, riservato esclusivamente agli schiavi e in cui anche bambini erano impegnati, non solo nelle miniere della Nubia, di cui racconta Diodoro Siculo, ma anche in quelle ateniesi del Laurio. Aristotele menziona un maestro che a Siracusa avrebbe insegnato dietro compenso agli schiavi la scienza dei lavori domestici, inclusa probabilmente anche la culinaria, data la grande reputazione della cucina siciliana. Un padrone poteva inviare i suoi giovani schiavi in botteghe artigiane per apprendere un mestiere, dal quale avrebbe poi ricavato guadagni; ma forse la pratica più diffusa era l'apprendistato connesso al lavoro nella bottega del padrone. E tale apprendistato doveva iniziare presto: pitture vascolari ateniesi di scene di bottega mostrano un buon numero di bambini al lavoro e non si può certo escludere che almeno in parte esse si riferiscano a schiavi. Un artigiano poteva anche comprare schiavi per addestrarli, soprattutto se non aveva figli a cui trasmettere il proprio mestiere. Così era avvenuto nel IV secolo per Pasione e Formione, divenuti così abili nel lavoro bancario da essere affrancati e diventare a loro volta proprietari della banca. Nell'orazione *Contro Neera* di Demostene si racconta della liberta Nicarete, che aveva comprato 7 bambine piccole, di cui aveva valutato attentamente le doti fisiche, le aveva allevate e poi addestrate al mestiere di prostitute, facendole addirittura passare per proprie figlie per guadagnare di più dai clienti, e successivamente le aveva vendute in blocco.

Ma le attività artigianali non erano in mano esclusiva degli schiavi; molti stranieri e anche cittadini, soprattutto meno abbienti, svolgevano queste attività personalmente. I loro figli potevano ricevere istruzione ginnica ed elementare, dal momento che i salari dei maestri non erano molto alti, ma, come diceva Protagora nell'omonimo dialogo platonico, i figli dei ricchi entravano prima a scuola e ne uscivano più tardi. Aristotele avrebbe affermato a chiare lettere che i poveri, essendo privi di schiavi, erano costretti a servirsi delle donne e dei figli come di schiavi che li seguissero nei loro lavori. Anche per questi figli di cittadini più poveri diventare uomo coincideva di fatto in buona parte con lo svolgere attività artigianali o lavori nei campi, anche se soprattutto in città democratiche come Atene ciò non sottraeva loro il futuro diritto di partecipare alla vita politica.

Questo valeva anche per settori come la medicina. In un breve scritto della *Collezione ippocratica*, intitolato *Legge*, posteriore alla seconda metà del IV secolo, si afferma che per diventare medici occorre imparare da giovani (*paidomathia*), diversamente da quanto sarebbe avvenuto in età imperiale per un medico intriso di cognizioni filosofiche e scientifiche come Galeno, che avrebbe iniziato il suo apprendimento della medicina verso i 16 anni. Sovente casa e bottega dell'artigiano coincidevano, e qui avveniva la trasmissione dei segreti del mestiere, soprattutto di padre in figlio. Siamo a conoscenza di vere e proprie dinastie di pittori e scultori. Il *Giuramento ippocratico* contiene fra l'altro il proposito di trasmettere insegnamenti scritti e verbali ai propri figli, ai figli del proprio maestro e agli allievi che giurassero anch'essi. Se non si avevano figli o questi non mostravano particolare talento – come sarebbe stato il caso, secondo Platone, dei figli dello scultore Policlete – era possibile adottare come eredi figli di parenti e amici o assumere come apprendisti figli di cittadini liberi che non avevano sufficienti mezzi di sussistenza o ancora comprare schiavi e addestrarli. In ogni caso l'unico modo per apprendere un mestiere passava per la bottega e non attraverso i canali istituzionali di un'istruzione impartita dalla città.

Come nel caso degli schiavi o dei meteci, l'apprendistato precoce tendeva a staccare i figli dei cittadini poveri dai coetanei per legarli immediatamente a un mondo adulto, senza percorrere o percorrendo solo limitatamente un itinerario graduale di integrazione nel tessuto sociale, politico e militare. Da ciò era esente una città come Sparta, che delegava integralmente le attività lavorative agli iloti e ai perieci. Ma generalmente l'apprendimento di queste attività non era considerato parte della *paideia* e del processo che conduceva a diventare uomini. Non è inutile ricordare che il termine *paidià*, gioco, formato a partire dalla parola *pais*, bambino, era opposto a *spoudè*, attività «seria» da adulti, e non a termini designanti attività lavorative. L'abilità del piccolo Fidippide nel costruire casette, navi, carrettini era considerata dal padre, nella parodia delle *Nuvole* di Aristofane, un buon indizio delle sue attitudini a ricevere un'educazione superiore, non a diventare un buon

artigiano. Nelle *Leggi*, invece, Platone avrebbe considerato questo tipo di giochi un'imitazione delle attività artigianali che avrebbero esercitato da adulti e una preparazione adeguata ad esse. Ma ai suoi occhi ciò aveva ben poco a che fare con la *paideia*: non a caso nelle *Leggi* attività agricole e artigianali erano lasciate integralmente in mano a schiavi e stranieri. Secondo Plutarco nessun giovane di buona famiglia avrebbe invidiato Fidia. Solo in età ellenistica è documentata nel *curriculum* educativo la presenza del disegno, ma non bisogna pensare a un addestramento con finalità professionali. Contenuti e metodi delle arti potevano essere oggetto di conoscenza anche da parte di chi non le avrebbe esercitate. Così era per la medicina, ritenuta meritevole di conoscenza da parte di Platone e Aristotele, ma per poterne dare giudizi fondati o utilizzarne teoricamente i risultati più che per diventare medici.

Il sesso era l'altro decisivo fattore per determinare chi poteva diventare cittadino adulto in senso pieno: le donne erano escluse. Naturalmente esisteva qualche eccezione, soprattutto in età ellenistica e fuori Atene, ma generalmente e in particolare ad Atene una donna era integrata nella città non in quanto cittadina, bensì in quanto figlia o moglie di un cittadino. Solo in età ellenistica si ha qualche notizia di ragazza che s'impegna personalmente in un contratto di matrimonio col futuro sposo; in genere quest'impegno era assunto dal padre o dal tutore della ragazza. Il diventare adulte per la maggior parte delle ragazze greche di condizione libera era segnato dalla tappa decisiva del matrimonio. La differenza di condizione tra bambini maschi o femmine è ben espressa da un'alternativa posta nei *Memorabili* di Senofonte: a chi affidare bambini maschi per essere educati (*paideusai*) o figlie vergini per essere sorvegliate (*diaphylaxai*)? Alla *paideia* corrispondeva, nel caso delle femmine, la custodia. Il termine «vergine» (*parthenos*) alludeva in primo luogo allo stato antecedente al matrimonio, più che all'integrità fisica vera e propria. Una legge attribuita a Solone stabiliva che, se il padre avesse scoperto che la figlia intratteneva rapporti sessuali prima del matrimonio – e il segno inequivocabile era la gravidanza –, essa cessava di appartenere alla famiglia e poteva essere venduta. Per essa si chiudevano le prospettive del matrimonio; di qui l'importanza della custodia come garanzia di preservazione delle condizioni di accesso alle nozze.

Fin dalla nascita le giovani trascorrevano gran parte della loro vita in casa, affidate alle cure della madre o delle schiave. L'urbanizzazione crescente a partire dalla creazione della *polis* – documentabile non prima della seconda metà del VII secolo – aveva determinato uno spostamento sensibile delle attività della donna nell'interno della casa, lasciando agli uomini il libero movimento nello spazio esterno. Solo le donne più povere erano costrette a uscire dalla casa per lavorare nei campi o fare le venditrici. Nella casa le giovani apprendevano ben presto i lavori domestici della filatura e della preparazione del cibo. Solo le feste religiose della città erano un'occasione di uscita, non certo i simposi, vietati a donne che non fossero cortigiane, danzatrici o flautiste. Ma diversamente da quanto avveniva per i maschi, queste feste nell'Atene classica non coincidevano con momenti di iniziazione alla vita adulta per intere classi di età. L'iniziazione era compiuta soltanto da gruppi ristretti di ragazze, che venivano scelte a rappresentare l'itinerario di preparazione al matrimonio. Così ogni anno, in occasione delle Arreforie, due ragazze scelte di nobile famiglia, tra i sette e gli undici anni, davano inizio circa nove mesi prima delle Panatenee alla tessitura del peplo che in tale occasione sarebbe stato offerto ad Atena. La tessitura del peplo da parte di ragazze è documentata anche altrove, per esempio ad Argo in onore di Era; forse anche a Sparta le ragazze tessevano il chitone consacrato ogni anno ad Apollo nelle Giacinzie. Nei mesi antecedenti alle Panatenee le due ragazze conducevano un genere di vita speciale e alla fine si spogliavano dei loro abiti e dei monili d'oro. Le Arreforie scandivano per esse un momento di passaggio e di iniziazione: esse apprendevano il lavoro della donna, la filatura e la tessitura, e si preparavano a essere spose e madri, assumendosi il compito di portare sul capo di notte, dall'acropoli a un giardino dedicato ad Afrodite, un canestro di cui dovevano ignorare il contenuto e che veniva riposto in un luogo sotterraneo, dal quale uscivano riportando altri oggetti sacri avvolti in un panno. Nel canestro erano contenuti il simulacro del bambino Erittonio e il serpente, che simboleggiavano la sessualità e la generazione. Tra migliaia di bambine soltanto due erano scelte: ciò che anticamente forse costituiva il passaggio collettivo di un'intera classe di età a una nuova condizione, attraverso una fase di segregazione dalla comunità e una prova, in età classica diventava

oggetto di una rappresentazione simbolica. Così abbiamo notizia di casi di sacerdozio affidati a ragazze in età prematrimoniale in Arcadia e a Calauria; le fanciulle di Locri erano addirittura costrette a un servizio a vita nel tempio di Atena. Ma normalmente la partecipazione delle ragazze a riti e compiti religiosi era collegata simbolicamente alla svolta decisiva della loro vita coincidente col matrimonio. Così ancora ad Atene avveniva a proposito delle feste Brauronie. Alcune bambine, di età compresa fra i cinque e i dieci anni, si dovevano consacrare al servizio di Artemide presso il santuario di Brauron, fuori Atene, per un periodo a noi non noto. In ricordo dell'orsa prediletta da Artemide, che, rifugiata nel suo tempio, era stata uccisa, esse erano chiamate orse ed espiavano questo sacrilegio col loro servizio. Al tempo stesso esse rifacevano il percorso dell'orsa da una condizione selvaggia, da cui si liberavano, per prepararsi a coabitare con lo sposo e integrare la sessualità nella cultura.

Processioni, danze e cori di ragazze erano elemento essenziale di molte feste cittadine. Nel secolo IV a.C. nella processione delle Panatenee ben 100 fanciulle, scelte tra le famiglie più nobili, portavano le attrezzature per il sacrificio. Ma per un gran numero di giovani ateniesi forse la partecipazione consisteva più nell'essere spettatrici che attrici nelle feste.

Nell'Atene classica, ma non solo in essa, non esistevano scuole per bambine o adolescenti. Da madri, vecchie parenti o schiave esse potevano udire racconti della tradizione mitica, collegata ai riti religiosi compiuti dalla città, e talora anche apprendere a leggere e scrivere. Ma non doveva essere lontana dalla concezione diffusa nel mondo maschile la sentenza espressa in alcuni versi di Menandro: «Insegnare a una donna a leggere e scrivere? Che errore tremendo! Come nutrire di altro veleno un orribile serpente». Ancora in età ellenistica l'analfabetismo sembra più diffuso tra le donne che tra gli uomini, stando alla percentuale di donne che ricorrevano ad altri per scrivere. A Teo esisteva una scuola frequentata da allievi di ambo i sessi e a Pergamo avvenivano gare di recitazione poetica e di lettura per ragazze, ma non erano fenomeni comuni, e anche l'educazione ginnica era prerogativa essenzialmente maschile. L'eccezione più nota era costituita da Sparta, dove le bambine, ben nutrite quanto i maschi, anziché essere addestrate alla tessitura e alla preparazione del cibo, che sarebbero sempre rimaste occupazioni servili, non della moglie, erano ben presto avviate a esercitarsi, nude e visibili anche ai maschi, nella corsa, nella lotta, nel lancio del disco e del giavellotto. Non sappiamo se fu questo esempio spartano a indurre all'istituzione di corse a piedi femminili nei giochi di Olimpia, anche se in giorni diversi da quelli dei grandi giochi. Secondo Pausania esse avrebbero riguardato tre gruppi di età; non sappiamo tuttavia se a queste gare partecipassero anche ragazze ateniesi.

Ancor più raro e difficile era per le giovani acquisire un'istruzione superiore. Un'eccezione è il caso dell'etera Aspasia, vicina a Pericle e significativamente una straniera, non una cittadina, e un'eccezione è il caso della cerchia di Saffo a Lesbo all'inizio del secolo VI a.C., di cui non esistono corrispondenti documentati per la Grecia classica tra il V e il IV secolo. Si trattava di un'associazione culturale nella quale ragazze di Lesbo, ma anche di città della costa ionica, si esercitavano nella danza e nel canto, imparavano a suonare la lira e a partecipare a feste nuziali e religiose e forse a gare di bellezza, acquistando le qualità richieste per matrimoni con nobili personaggi. Ciò sembra confermare la maggiore libertà di cui avrebbero goduto le fanciulle di nobile famiglia nell'età arcaica rispetto alla segregazione così caratteristica dell'Atene classica. In questa cerchia si sviluppavano anche legami omoerotici, che per la Sparta del secolo VII a.C. sono documentati dai partenii di Alcmane, ma ciò non implica che in essa si effettuasse anche un'educazione sessuale prematrimoniale.

Nella vita delle ragazze greche di condizione libera il matrimonio era il rito di passaggio decisivo. Col matrimonio la donna, più che l'uomo, compiva un mutamento radicale di situazione. Diventare adulta, non più *parthenos*, coincideva per essa col diventare sposa e madre potenziale di futuri cittadini maschi. Diversamente dai maschi, le figlie femmine generalmente non rimanevano a lungo in casa del padre, ma si sposavano presto, sovente prima dei sedici anni, e con uomini più vecchi di almeno una decina di anni. La promessa di matrimonio avveniva ancor prima; per la sorella di Demostene verso i 5 anni. La legge di Gortina a Creta fissava l'inizio della nubilità a dodici anni. La differenza di età non contribuiva a potenziare i legami affettivi e intellettuali tra gli sposi. Senofonte avrebbe attribuito la mancanza di educazione delle mogli all'età precoce in cui si

sposavano.

Per comprendere i caratteri del matrimonio ateniese occorre ricordare che esso era un contratto fra due uomini, il padre o il tutore e il futuro sposo. Per le donne, invece, esso significava essenzialmente un trasferimento dalla casa del padre a quella dello sposo, dalla segregazione nella prima a quella nella seconda, dalla tutela di uno a quella dell'altro in ogni transazione giuridica. Nell'Egitto, che appariva a Erodoto e a Sofocle l'antitesi per eccellenza rispetto al mondo greco, erano invece le donne a uscire di casa per procurarsi il cibo, mentre gli uomini restavano in casa a tessere. La futura sposa si preparava al giorno delle nozze offrendo ad Artemide i suoi giochi infantili e tagliando i capelli, segno del suo abbandono dell'adolescenza. A Trezene essa consacrava anche la sua cintura ad Atena Apaturia.

Alla vigilia delle nozze i due futuri sposi si purificavano col rito del bagno al canto di imenei, che propiziavano la generazione di ottima prole, e il padre della sposa offriva un sacrificio a Zeus, Era, Artemide, Afrodite e Peitó. La cerimonia vera e propria, come itinerario della ragazza dalla casa del padre a quella dello sposo, confermava che la vera protagonista del rito di passaggio e del mutamento di stato era appunto la donna. L'inizio era costituito da un banchetto in casa del padre, ove un bimbo passava tra i commensali recando pane e pronunciando la frase: «Hanno fuggito il male; hanno trovato il meglio». Il pane stava a significare la transizione da un regime selvatico a uno civilizzato. Al banchetto la ragazza assisteva velata e attornata da amiche e solo alla fine forse mostrava il volto ai presenti. Dopo canti di imenei, libagioni e auguri, un corteo notturno illuminato da fiaccole accompagnava la ragazza, che su un carro giungeva alla casa dello sposo, dove entrava portando un vaglio da orzo, che prefigurava la sua nuova attività di preparazione del cibo. Presso il focolare della nuova casa essa riceveva l'offerta di dolci e fichi secchi, che sancivano la sua integrazione in essa. Successivamente i due sposi entravano nella camera nuziale, alla cui porta faceva la guardia un amico del marito, e consumavano il matrimonio. Nel suo stesso svolgimento spaziale la cerimonia nuziale appariva un transito da casa a casa, più che dallo spazio privato della casa a quello ampio e pubblico della città: con la sua mobilità, la ragazza consentiva l'istituzione di un legame tra due famiglie.

«Il matrimonio è, per la fanciulla, ciò che la guerra è per il giovane» (Vernant). In una situazione di guerre e minacce continue di guerra, fattore decisivo anche di prosperità o decadenza economica, il possesso di capacità militari era essenziale. Per i maschi, figli di cittadini, diventare uomini significava diventare mariti e padri, ma soprattutto diventare cittadini in grado di difendere la propria città e di guidarla politicamente. La guerra e il combattimento oplitico, a ranghi serrati, non erano affidati, almeno sino al IV secolo a.C., a un esercito di mestiere, ma a cittadini, che vi avrebbero dovuto dimostrare le stesse doti di fermezza e coraggio che consentivano di reggere la città in pace. Questo valeva per tutte le città, a prescindere dal regime aristocratico o democratico. Ma soprattutto dopo la sua vittoria su Atene nella guerra del Peloponneso, Sparta era assunta agli occhi di vari intellettuali a modello di città capace di preparare al meglio i giovani alla guerra. Senofonte attribuiva questa supremazia al carattere pubblico dell'educazione spartana, che sottraeva la formazione dei ragazzi alle competenze e all'arbitrio della famiglia. I neonati erano immediatamente messi alla prova e temprati dalle nutrici, che li lavavano con vino e non con acqua, perché quelli malaticci sarebbero stati presi da convulsioni. Le nutrici e non le madri procedevano al loro allevamento, senza lasciarli, abituandoli a un'alimentazione austera, a non far capricci e a non temere il buio e la solitudine. Un certo grado di idealizzazione caratterizza i quadri dell'educazione spartana disegnati da Senofonte o Plutarco; ma è indubbio che la finalità di essa era il rafforzamento e l'addestramento fisico sin dalla prima infanzia. La svolta decisiva avveniva a partire dai sette anni, quando i maschi erano raggruppati in squadre, *agelai* – un termine che comunemente designa greggi di animali bisognose di essere guidate –, abituati a vivere in comune fuori casa e sottoposti all'*agogè*, all'addestramento per acquisire disciplina, obbedienza e combattività. Solo gli eredi al trono ne erano esenti, ma si ricordava che Agesilao vi si era sottoposto per imparare anch'egli a obbedire. Sottoporsi all'*agogè* abilitava a diventare *hòmoioi*, «simili», ossia cittadini di pieno diritto, esenti da ogni attività lavorativa. Da essa erano dunque necessariamente esclusi iloti e perieci. I bambini venivano rasati e abituati a camminare scalzi; a

dodici anni indossavano uno stesso abito per ogni stagione e dormivano su pagliericci di canne spezzate con le loro mani. Nelle Gimnopedie, feste celebrate in piena estate, essi compivano esercizi sull'agorà, nudi sotto il sole cocente. Ricevevano anche cibo scarso, per addestrarli a procurarsene con astuzia, rubando ma senza farsi scoprire, poiché in caso contrario sarebbero stati fustigati. L'obbedienza era acquisita attraverso un sistema di premi e punizioni: in ogni fase della sua formazione il giovane era sempre sottoposto al comando di qualcuno più anziano, ma sempre di condizione libera, non schiavo com'era il pedagogo ad Atene. Un controllo sociale così capillare generava il massimo conformismo e tendeva a rafforzare il desiderio d'integrazione nel corpo sociale. Ma ciò si accompagnava all'esigenza propria delle compagini militari di selezionare i più adatti al comando e di costituire corpi scelti. A tale scopo funzionavano le gare tra membri della stessa classe di età, durante lo svolgimento delle feste, e in particolare l'istituzione così tipica dei combattimenti fittizi.

La musica non era assente dall'istruzione dei ragazzi. Nelle Gimnopedie avevano luogo gare di danze corali, a volte con maschere, per entrambi i sessi come anche, già a partire dal VII secolo, nelle Carnee in onore di Apollo. Nelle Giacinzie erano eseguiti cori di bambini e adolescenti. Ma la parte centrale dell'*agoge* era occupata, più che dall'insegnamento a leggere e scrivere, dagli esercizi ginnici, che preparavano anche alle gare. Non è un caso che nella fase più arcaica dei giochi olimpici molti vincitori fossero spartani. In continuità con gli agoni e la guerra si collocavano i combattimenti fittizi, che rimalizzavano l'aggressività e si esprimevano in una complementarità di cooperazione e di scontro. In un'isola formata dal fiume Eurota, vicina al tempio di Artemide, una divinità particolarmente collegata al mondo dell'adolescenza e alla tensione tra selvaggio e addomesticato, avveniva un combattimento tra due squadre di giovani, a ciascuna delle quali era assegnato per sorteggio uno dei due ponti di accesso all'isola. La notte precedente le due squadre sacrificavano ciascuna un cane ad Ares, dio della guerra; successivamente erano fatti lottare tra loro due cinghiali e se ne traevano pronostici sui futuri vincitori. La gara iniziava all'alba e consisteva nell'occupare l'isola e nel cacciarne gli avversari gettandoli in acqua, in una mescolanza di combattimento oplitico a squadra e di lotta selvaggia, dal momento che ogni presa era ammessa, anche morsi e colpi agli occhi.

Ma l'iniziazione vera e propria, nei suoi momenti di separazione e vita segregata e poi di reinserimento, aveva luogo con la cosiddetta *krypteia*, che riguardava soltanto una élite di efebi ed era praticata da individui isolati, non in gruppo, in condizioni difficili di vita prolungata all'aperto, privi di abiti e viveri, armati di un solo coltello. Di giorno essi dovevano celarsi e non farsi sorprendere, per esercitare di notte un vero e proprio servizio di polizia nei confronti degli iloti, ai quali tendevano imboscate. Non si deve dimenticare che gli Spartani adulti avevano l'obbligo di partecipare quotidianamente ai *sissizi*, ossia ai pasti comuni tra uomini, e non risiedevano abitualmente nelle terre di loro proprietà. Non infrequenti erano inoltre le rivolte di iloti. Di qui l'importanza di un servizio di sorveglianza e polizia: in questo modo gli efebi cominciavano a essere adibiti a una funzione pubblica. La *krypteia* era un'istituzione inversa e simmetrica rispetto al combattimento oplitico: avveniva di notte, in montagna, riguardava individui isolati, senza equipaggiamento di armi, e assumeva la forma della caccia, fuori dai terreni coltivati. Era il momento drammatizzato dell'abbandono della vita infantile e della preparazione alla guerra. Divenuti uomini, coloro che erano stati sottoposti alla *krypteia* erano probabilmente inquadrati nel corpo scelto dei 300 cavalieri, che tuttavia combattevano appiedati.

A Sparta, tuttavia, la transizione alla vita adulta, di cui è difficile precisare il momento esatto, comportava maggiore continuità con la vita precedente proprio per la dominante militare di tutte le fasi. «È difficile dire se l'età adulta a Sparta è un'infanzia prolungata o piuttosto se l'infanzia non è un addestramento prematuro alla vita dell'adulto e del soldato» (Vidal-Naquet). Il matrimonio era considerato obbligatorio, come condizione essenziale per la riproduzione dei futuri soldati, ed erano previste sanzioni per i celibi; ma esso non era per i giovani un rito di passaggio, che segnasse la fine dell'adolescenza e l'assunzione di un nuovo modo di vita. Le nozze avvenivano mediante ratto della sposa. La ragazza veniva rapata a zero, indossava abiti maschili ed era fatta coricare su un pagliericcio, sola e al buio. L'isolamento, che per l'efebo preparava alla funzione dell'oplita, per la ragazza preparava al matrimonio, che era consumato rapidamente, dopo di che lo sposo lasciava la

sposa e tornava a dormire con i coetanei. Diversamente da Atene, l'*oikos* non aveva qui rilievo: anche dopo le nozze lo sposo, sino circa ai trent'anni, non conviveva con la sposa ma, come avveniva anche a Creta, conduceva vita comune con i membri della sua stessa classe di età e aveva con la sposa soltanto incontri occasionali a scopo procreativo, tanto che era ammesso farla fecondare anche da altri. Le mense comuni e la convivenza prolungata tra maschi si saldavano strettamente alla funzione pedagogica svolta dai rapporti omoerotici nella società spartana. Ai sissizi degli adulti partecipavano anche i *paides*, che vi apprendevano i comportamenti e i discorsi confacenti all'uomo adulto libero, anche attraverso il veicolo di questi rapporti.

La pratica dei sissizi era diffusa nel mondo greco; essa è documentata anche a Mileto, Turi, Megara, Tebe e in altre città, fra cui, in particolare, Creta, dove l'omosessualità svolgeva una funzione essenziale per il passaggio all'età adulta. Da Creta già gli antichi facevano derivare molte istituzioni spartane. Qui la divisione in classi di età era essenziale per l'organizzazione della società e la riproduzione del corpo scelto degli aristocratici guerrieri al potere, attraverso l'addestramento e la cooptazione di nuovi membri. Anche a Creta, dopo un periodo di permanenza sotto il governo delle donne, i bambini prendevano parte ai sissizi cui partecipava il padre, seduti a terra e servendo alle tavole degli adulti. Si istruivano nel leggere, nello scrivere e nella musica e, sotto la guida di un *paidonomos*, si addestravano nella ginnastica e in combattimenti fittizi. A diciassette anni i *paides* delle migliori famiglie reclutavano ciascuno intorno a sé altri coetanei per formare le *agelai*, in cui erano nutriti a spese della città. A capo di ognuna era quasi sempre il padre del ragazzo che aveva formato il gruppo: egli li guidava a caccia e negli esercizi e impartiva le punizioni. Nei dieci anni di permanenza in un'*agele*, sino a ventisette anni circa, prima di entrare nel gruppo degli uomini maturi, denominato *eteria*, e prendere con essi i pasti comuni e dormire nell'*andreion*, la casa degli uomini, essi si addestravano anche nelle danze pirriche in armi. A Creta la relazione omosessuale tra un ragazzo e un amante più anziano era tappa essenziale per diventare uomini, ma assumeva la forma non del corteggiamento, bensì del rapimento rituale. L'amante che intendeva effettuare il ratto informava gli amici del ragazzo tre giorni prima. Questi decidevano di consentire o impedire il ratto secondo il rango dell'amante. La condizione positiva era che questo fosse uguale o superiore a quello del ragazzo. In tal caso il rapitore, accompagnato da amici, poteva portare il ragazzo fuori città, in campagna, dove si banchettava e si andava a caccia – lo sport tipico degli eroi, modelli degli efebi – per due mesi, trascorsi i quali non era più permesso trattenere il ragazzo. Era questo il momento della segregazione, accompagnato da una vita di aggregazione, tipico di una iniziazione. Al ritorno in città il ragazzo ricuperava la propria libertà, dopo aver ricevuto in dono l'equipaggiamento militare, un bue e una coppa; egli sacrificava il bue a Zeus e festeggiava il gruppo che lo aveva scortato al ritorno, dichiarando la propria soddisfazione o insoddisfazione per il periodo d'intimità trascorso con l'amante. Ma non trovare un amante era disdicevole per i ragazzi di nobile famiglia. Ciò equivaleva al riconoscimento della mancanza di quelle qualità che abilitavano a entrare nel gruppo degli adulti guerrieri, simboleggiata dal dono delle armi dopo l'iniziazione omosessuale. I rapiti godevano inoltre di posti d'onore nei cori e nei ginnasi e, come segno di distinzione, indossavano l'abito ricevuto dal loro amante. In tal modo entravano a far parte dell'élite costituita da quelli che erano chiamati *kleinòi* «insigni».

Rispetto a questi modelli educativi Atene poteva apparire già agli stessi antichi il luogo in cui i padri potevano decidere sui percorsi da far attraversare ai propri figli per farli diventare uomini. Ciò è soltanto parzialmente vero, perché anche la vita del bambino e dell'adolescente ateniese era catturata in una fitta rete di feste religiose, nelle quali la città celebrava i propri valori, coinvolgendo nel suo apparato di consenso l'intera comunità. L'autore della *Costituzione degli Ateniesi* lamentava il numero eccessivo di feste ad Atene, superiore a quello di ogni altra città greca, e il fatto che i sacrifici di molte vittime consentissero di far mangiare l'intero *demos*, anche i poveri. Ad Atene, comunque, il padre non ebbe mai diritto di vita e di morte sul figlio; ma a lui spettavano la decisione di ammetterlo nella famiglia e il diritto, sino alla sua maggiore età, di trasferirlo in un'altra famiglia mediante la procedura dell'adozione, o di assegnargli un tutore nel caso di propria morte. Orfano era considerato in primo luogo colui cui era morto il padre.

Tra il quinto e il decimo giorno dalla nascita di un maschio avevano luogo, alla presenza dei

membri della famiglia, le Anfidromie, nelle quali il neonato era portato in braccio di corsa intorno al focolare della casa, come segno della sua ammissione in essa. Il decimo giorno avvenivano un sacrificio e un banchetto e al bambino era imposto il nome. Per i primi anni egli era affidato alle cure della madre o di una nutrice, per lo più una schiava, mentre il padre trascorreva gran parte della giornata fuori casa. Erodoto lodava il costume persiano di non ammettere il figlio alla vista del padre prima dei cinque anni, per impedire che una sua eventuale morte prematura arrecasse dolore al padre.

Giochi e racconti della tradizione mitica riempivano la giornata dei bambini, che nelle Antesterie, feste in onore di Dioniso, erano coinvolti direttamente in un rito incentrato sull'apertura delle giare e sull'assaggio del vino nuovo. In esse avevano luogo gare di bevute, alle quali partecipavano anche gli schiavi e i bambini che avessero superato il terzo anno di vita. Nel secondo giorno della festa, il cosiddetto giorno dei boccali, questi bambini ricevevano doni come carrettini o figurine di animali in terracotta e anche un piccolo boccale, col quale partecipavano alla gara, incoronati di fiori. L'accesso al vino rappresentava il primo passo verso l'integrazione nel mondo degli adulti, che aveva nel simposio, dal quale le donne erano escluse, una delle sue manifestazioni salienti. Nella tomba dei bambini morti prima dei tre anni era posto un piccolo boccale, come a significare una realizzazione simbolica almeno nell'aldilà.

Anche l'iniziazione ai misteri di Eleusi era aperta ai bambini, e tra le cariche onorifiche era qui previsto il cosiddetto *pais aph'hestias*, il figlio proveniente dal focolare della città, il quale apparteneva a una nobile famiglia ateniese ed era eletto annualmente per essere iniziato a spese della comunità e ottenere così per la città il favore di Demetra. Altri due giovani, scelti per nascita e ricchezza, portavano in processione nelle Osoforie, in onore di Dioniso, rami di vite carichi di grappoli, indossando abiti femminili, secondo una procedura tipica dei riti di passaggio, la quale dramatizzando l'accesso alla virilità attenuava al tempo stesso la transizione al nuovo mediante un legame con la condizione «femminile» dell'infanzia, vissuta nella casa in un mondo di donne che si era ora in procinto di abbandonare. Analoga funzione aveva il taglio dei capelli, che venivano consacrati ad Artemide durante le Apaturie, all'età di sedici anni, quando il padre giurava sulla legittimità del proprio figlio davanti alla fratria.

Le feste avevano un ingrediente essenziale negli agoni ginnici e musicali, che funzionavano anche da dimostrazione davanti agli adulti delle capacità acquisite. Essi erano uno strumento con il quale la città controllava, nei vari gruppi di età fra i quali le gare erano distribuite, l'esistenza delle condizioni per la propria riproduzione e sopravvivenza. Così in età classica ad Atene, durante le Osoforie, gare di corsa su un percorso di circa 7 km erano disputate a coppie da 20 adolescenti delle migliori famiglie. Ogni coppia rappresentava una delle 10 tribù in cui era suddivisa la città, che veniva pertanto a essere la vera protagonista della gara, la quale terminava con la processione dei 10 vincitori. Ma gare atletiche per le tre classi di età dei bambini, degli adolescenti e degli adulti erano state introdotte nel 566-65 a.C. nelle Panatenee. Esse comprendevano prove in gran parte già note a Omero e il pentathlon, comprensivo di lotta, corsa, salto in lungo, lancio del disco e lancio del giavellotto. Non si ha notizia invece di gare di nuoto, mentre sono ampiamente documentate corse in armi o a cavallo e le spettacolari lampadoforie, corse con fiaccole a staffetta, durante le Tese, istituite verso il 475 a.C.

Ma l'agone era una realtà che travalicava le singole città: esso apriva anche ai giovani spazi extracittadini e suscitava il senso della competizione con le altre città greche, specie nei giochi pitici, istmici, nemei e olimpici, ove gare per i giovani furono introdotte già nella seconda metà del VII secolo, a esclusione del pancrazio, un misto di lotta e pugilato, che solo verso il 200 a.C. vi fu ammesso. A Olimpia, nel pomeriggio del secondo giorno dei giochi, si svolgevano le gare riservate agli adolescenti, figli legittimi di cittadini greci liberi, di età compresa fra i dodici e i diciotto anni, anche se non sempre era facile decidere sull'età effettiva, in assenza di certificati di nascita. Naturalmente gli aristocratici avevano migliori possibilità di addestramento preparatorio; le gare equestri poi, dato l'equipaggiamento più costoso, rimasero sempre loro appannaggio. Solo ad alcuni giovani promettenti le città o patroni privati fornivano denaro per il loro allenamento. Nei giochi i concorrenti appartenevano a ogni strato sociale, anche se non per tutti i giovani lo sport fu componente abituale delle attività.

Il combattimento aristocratico dell'età arcaica era una prova di valore individuale, mentre il combattimento oplitico aveva introdotto lo schieramento e la cooperazione come elementi decisivi. In una certa misura le gare venivano ad assorbire quell'agonalità individuale ormai assente o secondaria nella guerra. L'obiettivo di esse non era stabilire primati, ma vincere individualmente contro gli avversari e condividere la gloria della vittoria con la propria famiglia e la propria città. Questo stesso carattere era proprio anche delle gare musicali, che avvenivano in molte parti del mondo greco. Abbiamo notizia di un naufragio verso la fine del V secolo a.C., nel quale perirono 35 fanciulli di Messene, componenti di un coro diretto a Reggio, ai quali i Messeni in lutto dedicarono in Olimpia statue di bronzo e Ippia di Elide un'iscrizione.

Nel momento in cui la funzione militare aveva cessato di essere prerogativa delle sole classi aristocratiche e si era delineata la nuova figura del cittadino oplita, la necessità dell'addestramento ginnico sistematico era emersa in primo piano. Nel VI secolo a.C. quasi ovunque in Grecia cominciarono a sorgere ginnasi e palestre. Con il teatro, il ginnasio divenne un edificio tipico delle città greche. Quando con le conquiste di Alessandro i Greci s'insediarono in Egitto e in Oriente, il ginnasio divenne un segno d'identità rispetto alle popolazioni indigene. A Gerusalemme il sommo sacerdote Giasone, desideroso d'integrarsi nella cultura dei dominatori, avrebbe fondato, col permesso del re Antioco Epifane, un ginnasio per ragazzi ebrei. Nel ginnasio, a partire dai dodici anni, ma forse anche prima, i ragazzi si addestravano sotto la guida di un maestro, il pedotriba, in tutti gli esercizi ginnici che trovavano posto negli agoni cittadini o sovracittadini. Essi si muovevano a corpo nudo, unti di olio e con accompagnamento musicale. In età ellenistica a Pellene non si poteva essere iscritti tra i cittadini se non si era frequentato il ginnasio. Ma solitamente la frequenza al ginnasio non era prescritta per legge; frequentarlo, tuttavia, creava un'indubbia distinzione sociale. Non a caso in Atene agli schiavi era vietato far ginnastica e ungersi nelle palestre. Ciò impediva loro di addestrarsi anche a un eventuale uso delle armi, ma in una legge attribuita a Solone si accompagnava alla proibizione per gli schiavi di avere rapporti omosessuali con ragazzi di condizione libera. In una legge di Berea della metà del II secolo a.C. il divieto di frequentare il ginnasio era esteso anche agli schiavi manomessi e ai loro figli; agli individui menomati, a coloro che si prostituivano o che esercitavano attività commerciali, agli ubriachi e ai pazzi. Ciò serviva anche a evitare rapporti pederastici indegni di uomini liberi. Indubbiamente l'omosessualità aveva un forte peso nelle comunità di accentuato carattere militare, come Creta o Sparta, o anche Tebe nel IV secolo a.C., dove l'amante faceva dono dell'equipaggiamento di guerra al suo amato, nel momento in cui a questi era conferita l'efebia. A Tebe il cosiddetto battaglione sacro era appunto costituito da queste coppie di amanti. Ma anche in comunità come Atene il rapporto omosessuale svolgeva una funzione decisiva per l'introduzione alla vita adulta. Abbandonata la casa delle donne, il ragazzo trascorreva buona parte della sua giornata nel ginnasio: qui avveniva anche il primo sviluppo della sua vita sessuale. Difficilmente un giovane ateniese poteva avere occasioni per incontri sessuali con ragazze o donne di condizione libera, soprattutto di classe più agiata. D'altra parte, la maggiore facilità di rapporti con giovani schiave sottraeva valore ad essi e ne riduceva la portata emotiva. Anche se non è da escludere che rapporti omosessuali potessero intercorrere tra maschi coetanei, la norma comportava un dislivello di età tra l'amante e il ragazzo amato. Questa asimmetria rendeva possibile, da una parte, la distinzione tra ruolo attivo e passivo, non solo in senso fisico, e, dall'altra, la dimensione pedagogica del rapporto. Il ginnasio poteva essere frequentato, oltre che dai ragazzi, soltanto da cittadini liberi adulti che disponevano di molto tempo libero, ossia agiati e di buona famiglia. Essi potevano vedere i giovani esercitarsi e conversare con loro per destarne l'interesse. Il corteggiamento è sovente descritto dagli antichi con le metafore della caccia: una preda si fa rispettare e ammirare quando non si lascia catturare immediatamente. Il ragazzo doveva mostrare ponderazione e mettere alla prova l'amato, saggiandone il carattere. La passività costitutiva dell'amato non doveva trasformarsi in schiavitù. In questo modo si costituivano modelli di condotta che miravano a formare il futuro cittadino libero nella sua capacità di comandare ed essere comandato. Il ragazzo di condizione libera che si prostituiva per denaro era escluso dalla comunità, perché accettava il ruolo passivo del prostituto, che generalmente era uno schiavo o uno straniero. Ad Atene erano previste pene per padri, parenti e tutori che per denaro prostituivano un bambino libero e anche per chi ne comprava i favori. Con lo

sputare della barba il ragazzo abbandonava lo status di amato; divenuto adulto, avrebbe potuto assumere quello di amante, anche dopo il matrimonio. Il rapporto omosessuale non era, dunque, vissuto e considerato in opposizione a quello eterosessuale: se questo consentiva nel matrimonio la riproduzione fisica di futuri cittadini liberi, la dimensione pedagogica del rapporto omosessuale contribuiva alla loro formazione morale e intellettuale.

L'altro luogo che, in Atene e altrove, forse ancor prima del ginnasio, accoglieva i figli dei cittadini liberi era il *didaskaleion*, la scuola, dove essi imparavano a leggere e scrivere. L'esistenza di scuole è documentata già per gli inizi del V secolo a.C., quando a Chio il soffitto di una scuola sarebbe crollato uccidendo 119 bambini che vi apprendevano appunto i *gràmata*. Queste morti in massa di bambini erano registrate con particolare turbamento, perché privavano di colpo piccole città greche delle generazioni di ricambio. Nello stesso secolo l'atleta Cleomede di Astipalea, privato del premio ai giochi per aver provocato la morte dell'avversario, aveva battuto infuriato il pilastro che reggeva il tetto di una scuola, dov'erano 50 bambini. Così Tucidide riferiva che dei Traci avevano fatto irruzione nella scuola più frequentata di Micalesso uccidendovi tutti i bambini. Non c'è prova dell'esistenza di un'istruzione obbligatoria per i figli legittimi dei cittadini ateniesi, prima dell'età ellenistica; tuttavia ognuno di essi poteva riceverla e di fatto i padri tendevano a inviarli dai *grammatistài* e dai pedotribi per periodi variabili secondo le proprie condizioni economiche. Tra gli obblighi del tutore di un orfano non nullatenente esisteva anche quello di educarlo, pagando le spese.

La cura degli orfani in Atene e altrove non coincideva con la cura dei poveri. Gli unici orfani privilegiati erano i figli dei caduti in guerra, per i quali Atene aveva disposto a partire dalla metà del V secolo a.C. il mantenimento e l'educazione a spese della città sino al raggiungimento dell'età adulta. Il decreto di Teozotide avrebbe esteso temporaneamente questo diritto anche ai figli degli Ateniesi che avevano subito morte violenta sotto la tirannide dei Trenta. In occasione delle grandi Dionisie, prima delle rappresentazioni tragiche, gli orfani dei caduti erano presentati al popolo e un araldo annunciava che i loro padri erano morti da coraggiosi e la *polis* li avrebbe allevati come figli. In seguito essi avrebbero avuto diritto anche ai primi posti a teatro. Era un'evidente misura politica, volta ad assicurare coesione sociale e impegno militare; ma essa consentiva anche ad alcuni membri della classe inferiore dei teti di accedere a un'istruzione che abitualmente solo i figli dei cittadini più abbienti potevano ricevere integralmente. Anche Alessandro avrebbe disposto che agli orfani dei Macedoni caduti fosse corrisposta la paga del padre. Alcune iscrizioni di età ellenistica informano di offerte di privati alle città di Teo e di Mileto allo scopo di pagare i salari dei maestri per tutti i bambini di condizione libera, e nel II secolo a.C. i re di Pergamo inviarono grano e denaro a Rodi per pagare queste spese. Ma sono casi eccezionali; la consuetudine lasciava ai padri l'iniziativa di far istruire i propri figli. E l'istruzione non era di per sé fattore di promozione sociale: anche i figli dei meteci potevano riceverla, ma ciò non modificava il loro status giuridico.

Mandare il figlio alla casa privata di un maestro – e non in un edificio pubblico costruito a spese della città, com'era il ginnasio – si collegava in certo modo alla tradizione mitica, che descriveva l'eroe inviato fuori casa da un tutore, come Achille da Fenice. Ma il *didaskaleion* aveva la prerogativa di raccogliere più allievi sotto un solo maestro. Il ragazzo vi era accompagnato da uno schiavo del padre, il pedagogo, che doveva sorvegliarlo e poteva punirlo, se necessario. Ad Atene era vietato ai maestri di aprire la scuola e ai pedotribi le loro palestre private prima del sorgere del sole e di tenerle aperte dopo il tramonto. Ma non esistevano maestri autorizzati, designati o controllati dalla città in base a requisiti di competenza o al rilascio di diplomi. L'unico controllo della città sulla scuola era di tipo morale: solo un'età più avanzata e uno spazio pubblico come il ginnasio potevano consentire l'istituzione di rapporti omosessuali su una corretta base pedagogica.

Nel *didaskaleion* il ragazzo imparava a leggere e scrivere e apprendeva la musica, ma non per scopi professionali, come avveniva per gli scribi orientali. Con l'estensione della scrittura alla stesura di leggi e decreti della città, la capacità di leggere poteva apparire non irrilevante per diventare cittadini in senso pieno. Apprendere a leggere ad alta voce, passando dalle lettere alle sillabe alle parole, e poi a scrivere secondo la stessa sequenza poteva richiedere anche più anni. In seguito il ragazzo si esercitava anche a imparare a memoria versi e brani più ampi di poeti,

soprattutto di Omero, che fu sempre considerato un punto di riferimento senza uguali per fornire modelli di condotta e un serbatoio di valori. Le lingue straniere furono, invece, sempre assenti dalle preoccupazioni pedagogiche dei Greci. In un papiro del III secolo a.C., destinato alla scuola, compaiono anche esercizi aritmetici elementari. Ma l'istruzione matematica di livello superiore, non finalizzata soltanto a scopi pratici di calcolo o misurazione, rimase sempre circoscritta a una cerchia assai ristretta di specialisti

L'aspetto competitivo permeò anche questo tipo d'istruzione, non la sola ginnastica. Numerose sono le notizie soprattutto di età ellenistica su gare di lettura e di recitazione; a Magnesia aveva addirittura luogo una gara di calcolo. Anche queste coincidevano sovente con feste religiose celebrate nel ginnasio o nella città. Ciò valeva soprattutto per l'altro ingrediente fondamentale, accanto alla ginnastica, nella formazione dei ragazzi: la musica, che era componente essenziale per i cori e le danze in occasione di queste festività, ad Atene come a Sparta. In Arcadia, secondo Polibio, la musica avrebbe accompagnato l'educazione sino ai trent'anni. L'insegnamento della musica consisteva in primo luogo nel suono della cetra e nel canto da essa accompagnato. Accanto alla cetra si poneva l'*aulòs*, uno strumento a fiato più simile all'oboe che al flauto; ma la cetra lasciava libera la bocca per cantare, mentre l'*aulòs* deformava il volto, sì da apparire indegno di un uomo libero a un aristocratico come Alcibiade, in quanto privava della parola. Apollo vinceva Marsia, il virtuoso dell'*aulòs*, non solo nel mito: già nel IV secolo a.C. l'uso di quest'ultimo fu progressivamente lasciato a specialisti. L'apprendimento a suonare e cantare, così importante per il culto e l'autocelebrazione della città e, quindi, per l'integrazione dei più giovani in essa, avveniva a orecchio, senza testo scritto. In occasione delle gare i cori di ragazzi erano istruiti da maestri sotto la sovrintendenza di coreghi, cittadini eletti a tale funzione, di età superiore ai quarant'anni, abbastanza ricchi per potersi sobbarcare le spese dell'istruzione e dell'allestimento, i quali talora mettevano a disposizione la propria casa per l'addestramento.

Ginnastica e musica erano ingredienti riconosciuti dalla città per la formazione del cittadino come modello di uomo. Il momento immediatamente precedente al trapasso alla condizione adulta era l'efebia. In Atene, a partire dal 338 a.C., l'istituto dell'efebia – che probabilmente aveva origine anteriore – si venne codificando come forma di servizio militare. Esso durava due anni ed era obbligatorio per tutti i figli legittimi di Ateniesi, di qualunque condizione sociale, ai quali la città forniva il suo sostentamento. Ma rispetto al periodo precedente, iscrizioni collocabili tra il 261 e il 171 a.C. registrano un forte calo nel numero degli efebi, da 20 a 40 per anno, rispetto alla media precedente di circa 650 per anno. In questo periodo il servizio era ridotto a un anno, non era più obbligatorio per tutti né a carico della città, sicché i più poveri ne restavano automaticamente esclusi. Nel II-I secolo a.C. anche gli efebi contribuivano, con il cittadino ricco preposto all'efebia, alle spese. In un'epoca nella quale il peso politico e militare di Atene si trovava necessariamente diminuito, l'efebia venne acquistando sempre più carattere di istituzione culturale di apparato, attirando anche sotto il dominio romano stranieri provenienti dall'Oriente e dall'Italia. A partire dal 161 a.C. ciò condusse a un aumento nel numero degli efebi. Ma nell'età di Aristotele l'efebia riguardava esclusivamente i cittadini: i giovani che avevano compiuto diciotto anni erano iscritti nel registro del demo, la circoscrizione territoriale di appartenenza del padre. All'assemblea dei demoti spettava decidere con voto segreto sulla regolarità dell'età e sulla legittima discendenza da genitori entrambi ateniesi del nuovo cittadino. Successivamente il consiglio confermava o respingeva, se irregolare, questa iscrizione, che a volte i tutori potevano avere interesse a posticipare e i tutelati ad anticipare. Il giovane respinto tornava nella classe dei *paides*, ma poteva anche appellarsi al tribunale, rischiando tuttavia in caso di condanna di essere venduto come schiavo.

L'iscrizione al demo e, quindi, l'ingresso a pieno titolo nella cittadinanza era un passo assai delicato e precedeva la prestazione del servizio militare come efebo, sotto la sovrintendenza di un cosmete e di 10 sofronisti, uno per tribù. L'assemblea procedeva all'elezione di due pedotribi, un maestro d'armi, uno di tiro con l'arco, uno di lancio del giavellotto e uno di catapulta per l'istruzione degli efebi. In occasione della festa di Artemide Agrotera gli efebi partecipavano a una processione e nel santuario di Aglauro prestavano il giuramento di difendere la patria, i suoi confini e le sue istituzioni e di non abbandonare il compagno di schieramento. Indi si recavano al Pireo, ove prestavano servizio di guardia in due fortezze. Nel secondo anno di servizio aveva luogo una rivista

degli efebi davanti all'assemblea nel teatro di Dioniso, ove essi davano dimostrazione di quanto avevano appreso nell'addestramento militare. Consegnando loro lo scudo e la lancia, la città esprimeva il loro passaggio alla condizione adulta dell'oplita. Al comando degli strateghi essi procedevano quindi a pattugliare il territorio dell'Attica, a far guarnigione nelle fortezze e a presidiare le sedute dell'assemblea, indossando la clamide nera. Il servizio di pattuglia in zone di frontiera, ai margini della città, anche con stranieri, collocava l'efebo in una zona intermedia prima di occupare, come cittadino a pieno titolo, lo spazio centrale della città, forse a ricordo o come eredità di un'epoca di iniziazione ripartita per classi di età, anche se il suo era già stato un giuramento da oplita.

Gli efebi erano pienamente integrati nelle feste della città: essi partecipavano a sacrifici e agoni e, in particolare, prestavano servizio di scorta al trasporto di oggetti sacri o statue di divinità in occasione di processioni, secondo itinerari canonici che attraversavano spazi simbolici della città. Ciò non avveniva solo in Atene: si ha notizia della diffusione dell'efebia in un centinaio di città ellenistiche. L'urna contenente le ceneri di Filopemene, ucciso nel 183 a.C. dai Messeni, fu portata in processione a Megalopoli dal futuro storico Polibio, allora giovane efebo di nobile famiglia.

Ma soprattutto, a partire dal III secolo a.C., l'aspetto militare dell'efebia fu integrato in misura crescente da un'istruzione di tipo superiore. Il ginnasio continuava a essere il centro anche della vita efebica. Atene ne aveva tre fuori città, il Liceo, l'Accademia e il Cinosarge. Verso la fine del III secolo a.C. ne furono aggiunti altri due, il Tolemeo e il Diogeneio, forse eretti in onore di benefattori privati. Ma in questi ginnasi non era svolta soltanto un'attività di addestramento ginnico. In essi avevano luogo anche lezioni e conferenze di filosofi e retori, talora anche di medici. Nel I secolo a.C. anche un astronomo tenne conferenze nel ginnasio di Delfi. Tra il 208 e il 204 fu eretta nel Tolemeo una statua al filosofo stoico Crisippo, che forse vi aveva insegnato. Una nuova dimensione faceva così istituzionalmente ingresso nella vita dei giovani ateniesi e anche di quegli stranieri che in numero crescente sarebbero giunti ad Atene ad ascoltare le lezioni dei filosofi e dei retori. E con essa faceva la sua comparsa il libro: biblioteche di efebi sono documentate per Teo, Cos, Atene. Un decreto ateniese del 117-116 a.C. stabiliva che gli efebi di ciascun anno facessero una donazione di libri.

Il riconoscimento pubblico della portata pedagogica della filosofia, della retorica e in generale di un'istruzione superiore, nonché del libro, per l'itinerario che conduceva a diventare uomini non è un fatto ovvio, ma per comprenderne il significato occorre fare un passo indietro. Anche se già verso la fine del VI secolo a.C. Senofane di Colofone aveva protestato contro l'ingiustificato primato conferito alla ginnastica, che ai suoi occhi non contribuiva al buon ordinamento e al benessere delle città, in buona parte delle città greche la formazione del cittadino-soldato si era retta su un sostanziale equilibrio tra ginnastica e musica. Ma con il mutamento delle modalità della vita politica e la crescente centralità della parola, soprattutto nelle città democratiche, come strumento per raggiungere decisioni o imporre punti di vista o trionfare nei processi, questo equilibrio aveva cominciato a incrinarsi.

Nella seconda metà del V secolo a.C. i Sofisti erano comparsi come segni e fattori di questo mutamento. Essi non impartivano in un luogo stabile un insegnamento regolare e continuativo, ma itineravano di città in città, pronunciando discorsi dimostrativi per, catturare allievi e impartendo corsi di lezioni, in primo luogo per apprendere a parlare in modo convincente in pubblico. Si trattava in gran parte di un insegnamento formale, che rendeva consapevoli delle differenze di linguaggio, figure retoriche e stile, ma non disdegnava di applicare queste conoscenze alla trattazione di temi politici, etici e religiosi di interesse generale. Ippia di Elide si mostrava attento anche ai contenuti delle discipline speciali, dall'astronomia alla matematica, che proprio in quell'epoca andava strutturandosi e assumendo forma manualistica con l'opera di Ippocrate di Chio. L'insegnamento dei Sofisti era privato e impartito a pagamento. Di fatto poteva essere seguito soltanto dai giovani delle famiglie più agiate: il suo obiettivo consisteva essenzialmente nella formazione di élites di governo. Soprattutto i giovani ne erano straordinariamente attratti. L'insegnamento dei Sofisti poteva apparire prematuro rispetto alla distinzione tradizionale dei compiti propri delle varie età della vita umana, perché anticipava all'età giovanile l'apprendimento

e l'esercizio del saper parlare, che da Omero in poi era stato considerato proprio – accanto alla bravura in guerra – dell'uomo compiuto, se non addirittura dell'anziano: e il principio di anzianità era principio cardine per l'attribuzione del potere in tutte le città greche. Il giovane doveva anzitutto addestrarsi a combattere; il saper parlare sarebbe venuto col tempo, con l'esperienza. L'insegnamento dei Sofisti sembrava invece voler bruciare le tappe. Gli insuccessi e la sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso contribuivano all'indebolimento dell'autorità delle generazioni più vecchie e dei tradizionali canali pedagogici su cui esse avevano fatto leva per far sì che i figli diventassero simili ai padri. Un tipico tema dibattuto nella seconda metà del V secolo a.C. è se da cattivi padri possano nascere figli migliori o viceversa.

Il confronto tra generazioni è al centro delle *Nuvole* di Aristofane. Qui Socrate sembra assimilato ai Sofisti, capace d'insegnare astronomia, geometria, cose divine, ma anche a fare obiezioni e a far prevalere i discorsi più deboli. Ma a differenza dei Sofisti itineranti, egli era collocato in un «pensatoio», impiantato nel terreno della città e, perciò, insieme più familiare ai cittadini e più pericoloso. Frequentando il suo insegnamento, il giovane Fidippide poteva obiettare al padre Strepsiade: da piccolo tu mi battevi; perché io non posso farlo con te? Anch'io sono nato libero. L'età cessava di essere un fattore di differenziazione. Proprio in questa commedia Aristofane esprimeva il modo in cui i fautori del tempo passato contrapponevano l'antica *paideia* alla nuova attraverso l'antitesi tra il ginnasio e l'agorà. L'antica *paideia* del ginnasio, ginnico-musicale, rendeva i ragazzi pudichi, robusti e fedeli alle tradizioni: essa aveva fatto gli uomini che avevano combattuto a Maratona. La nuova, invece, aveva il suo centro nell'agorà e nei bagni, che si riempivano di adolescenti, lasciando vuote le palestre: qui essi imparavano non la misura, ma a coltivare la lingua e a farla crescere sino a controbattere ai padri. Nelle *Rane* Aristofane imputava a Euripide l'insegnamento della chiacchiera, *lalia*, che aveva svuotato le palestre, e nei *Cavalieri* il Salsicciaio indicava nell'agorà il luogo della sua educazione, tra risse e imbrogli tali che un retore gli aveva potuto predire il suo futuro destino di demagogo. Nel discorso *Contro Alcibiade* di Andocide ricorreva anche l'opposizione tra ginnasi e tribunali, che si traduceva nell'inversione dei compiti delle età: i vecchi combattevano e i giovani parlavano al popolo. Il modello di questa inversione era ravvisato in Alcibiade, che anche in Tucidide appariva il campione dell'uguaglianza tra giovani e vecchi, opposto al vecchio Nicia, in occasione della decisione sulla spedizione militare contro Siracusa.

Il ritratto di Socrate, tracciato da Aristofane nelle *Nuvole*, era spia anche di un altro importante mutamento. Nella commedia il vecchio Strepsiade è ironicamente rappresentato nell'atto di frequentare il pensatoio di Socrate. Una delle differenze più vistose tra la figura del filosofo Socrate e quella dei Sofisti – quali emergono soprattutto in Platone – consisteva appunto nel fatto che l'insegnamento filosofico era esteso anche all'età adulta e praticamente non trovava conclusione. La scuola filosofica, che Platone avrebbe istituito nel IV secolo a.C. non nell'agorà, ma presso il ginnasio suburbano dell'Accademia, non poggiava su distinzioni di età. Un antecedente di essa, la comunità dei Pitagorici a Crotone, aveva rivolto le sue cure anche agli adulti, distinguendo – sul modello delle iniziazioni religiose ai misteri – due livelli progressivi di iniziazione a contenuti sempre più complessi di sapere. Nei dialoghi platonici Socrate è presentato via via come un giovane, un adulto e un anziano che continua sempre a desiderare di apprendere, tanto che il citarista Conno, che egli frequentava, era deriso come maestro di vecchi; inoltre è attorniato da discepoli adulti, come il maturo Critone. Nell'*Apologia* l'attività di Socrate risulta come una sorta di *paideia* permanente per tutte le età e per tutti i cittadini, volta a un continuo miglioramento della loro anima. Gli accusatori di Socrate, Meleto nell'*Apologia* e Anito nel *Menone*, consideravano veri educatori dei giovani i cittadini ateniesi che sedevano nell'assemblea, nel consiglio, nei tribunali. Così, per altro verso, nel *Protagora* il sofista tesseva l'elogio dell'apparato educativo ateniese. A una Atene scuola di democrazia e di giustizia Platone opponeva la tesi radicale che gli stessi cittadini ateniesi, ben lungi dall'essere educatori, dovevano essere educati. La trasposizione del modello della dietetica medica dal corpo all'anima consentiva a Platone di concepire la filosofia come una tecnica educativa di prevenzione e terapia indispensabile a ogni età.

Nella *Repubblica* le città storicamente esistenti, Atene in particolare, apparivano addirittura corrottrici delle nature dotate di disposizioni filosofiche. Una vera città, secondo Platone, avrebbe

dovuto occuparsi della filosofia, contrariamente a quanto avveniva di fatto. Secondo una concezione diffusa – che Platone faceva esprimere a Callicle nel *Gorgia* e a Adimanto nella *Repubblica* – le discussioni filosofiche erano adatte a ragazzi, non a uomini adulti. In un ragazzo potevano contribuire alla sua *paideia*, ma a patto di essere poi abbandonate; in un cittadino adulto o anziano, invece, apparivano indegne, perché lo inducevano a collocarsi ai margini della città, a bisbigliare in un angolo con tre o quattro ragazzi, anziché nel suo centro, *mésos*, nell'agorà, dove gli uomini raggiungono il meglio di sé, ossia nella conduzione delle faccende politiche. Effettivamente la scuola filosofica appariva, anche al Platone della *Repubblica*, un luogo ove porsi al riparo dalla cattiva educazione impartita dalla città e dai Sofisti, che non facevano che riproporre i valori dominanti in essa e, quindi, perpetuare la sua malattia. Anche fisicamente le scuole filosofiche avrebbero avuto sedi perlopiù lontane dal centro della città.

Capovolgendo il punto di vista corrente, Platone escludeva nella città giusta un apprendimento precoce della parte più complessa della filosofia, la dialettica, che avrebbe potuto essere usata – come avveniva con i Sofisti – per contraddire e mettere in discussione i valori della tradizione, e prevedeva come età adatta per iniziare lo studio della filosofia i trent'anni, dopo aver studiato a lungo le discipline matematiche. Ciò non significa che l'Accademia platonica non ammettesse allievi di età inferiore ai trent'anni, ma l'Accademia non era collocata in una città giusta. Anche Aristotele sarebbe stato consapevole di una disparità di livelli nelle capacità di apprendimento, riconoscendo che i giovani, se potevano agevolmente diventare buoni matematici, non erano altrettanto facilitati nell'acquisire la saggezza capace di guidare nelle faccende della vita o la competenza in indagini di filosofia della natura, perché in questi campi occorreva molta esperienza dei particolari, che solo il tempo poteva procurare. È interessante che i *Caratteri* di Teofrasto ridicolizzino la figura dell'*opsimathès*, di colui cioè che si mette tardi a apprendere, o forme di giovanilismo negli adulti che volevano ancora far ginnastica, correre e danzare con i ragazzi, ma tacciano del tutto sull'insegnamento superiore e sulla filosofia. In generale i filosofi antichi avrebbero sempre condiviso la convinzione espressa da Epicuro, secondo cui nessuna età è inadatta a occuparsi della salute dell'anima, ossia a filosofare.

Tra IV e III secolo a.C. la figura del filosofo tende a presentarsi come un nuovo modello di uomo, a volte in alternativa con l'immagine tradizionale del cittadino. Questa operazione era resa possibile anche grazie all'assorbimento entro questo nuovo modello e alla trasposizione su un altro piano delle doti che caratterizzavano la morale dell'oplita: resistenza, autocontrollo, cooperazione. Nel *Pedone* Socrate è rappresentato sereno nell'affrontare la morte, senza rinnegare la filosofia, proprio come l'oplita sapeva affrontarla combattendo per la patria. L'integrazione della morale militare entro la morale filosofica avrebbe celebrato il suo trionfo nello stoicismo, nella figura del sapiente insensibile alle sofferenze e incrollabile di fronte ai colpi della fortuna. Anche la funzione procreativa poteva essere riassorbita e trasposta ad altro livello: in Platone essa si esprimeva attraverso le metafore dell'anima gravida di sapere e indotta a partorire dalle abili interrogazioni filosofiche. La scuola filosofica diventava il luogo di riproduzione e perpetuazione di un nuovo modello di uomo. A Platone ciò consentiva di recuperare nella sua nozione di *eros*, inteso come veicolo di ascesa filosofica e, quindi, strumento essenziale per diventare vero uomo, quel rapporto tra adulto e giovane costitutivo nel mondo greco della dimensione pedagogica del rapporto omosessuale. Ma gli consentiva anche di non dover più tenere rigida una radicale distinzione di funzioni tra i sessi. Sia nella *Repubblica*, sia nelle *Leggi* maschi e femmine attraversavano un comune itinerario educativo per approdare, da adulti, alle stesse funzioni: ciò valeva non solo per la musica e la ginnastica, ma anche per l'addestramento militare e per quello filosofico. Nelle *Leggi* la differenza saliente tra i due sessi sembrava consistere nel fatto che le donne si sposavano almeno dieci anni prima dei maschi e accedevano alle cariche pubbliche dieci anni dopo i maschi, verso i quarant'anni.

La presenza di donne è documentata per l'Accademia platonica e per la scuola di Epicuro, oltre che per i Cinici, ma è difficile dire se esse insegnassero anche o scrivessero; in ogni caso si tratta di casi rari. Nonostante le dichiarazioni platoniche, la filosofia rimase sempre in gran parte un'attività maschile. Aristotele avrebbe disinnescato gli aspetti più esplosivi della polemica platonica contro la

città storica: per diventare uomo, ossia buon cittadino, ed essere abilitato a governare la città non era necessario diventare filosofo. Ciò non toglie che anche per Aristotele la filosofia rappresentasse il miglior tipo di vita e che per accedere ad essa non fosse necessario essere cittadino e, quindi, titolare dei diritti e dei doveri politici della città in cui si svolgeva l'attività filosofica. L'apprendimento e l'esercizio della filosofia erano pienamente compatibili anche con la condizione di meteco, com'era evidente nel caso di Aristotele, originario di Stagira, e di molti filosofi dell'età ellenistica, giunti da varie città del mondo greco per studiare e poi stabilirsi a insegnare ad Atene, ripercorrendo un itinerario che già nel V secolo a.C. aveva condotto Anassagora a trasferirsi ad Atene dalla natia Clazomene. Gli Stoici giungevano al punto di teorizzare la compatibilità dell'esercizio della filosofia anche con la condizione di schiavitù.

Pur nella varietà di presupposti e impostazioni delle varie correnti, la filosofia si candidava come la via più adeguata per realizzare l'obiettivo di diventare uomini. Ma diventare uomini ora non significava più semplicemente diventare cittadini. La città non poteva seguire questa spinta di fuga della filosofia da essa, né la divaricazione tra diventare cittadino e diventare filosofo. Il culmine di questa fuga era raggiunto dai Cinici, ma attraverso un radicale mutamento nell'immagine dell'infanzia. La maggior parte dei filosofi, a esclusione soprattutto dei Cinici, condivise la concezione corrente del bambino come essere privo di ragione e di parola, ampiamente documentata da Omero agli oratori del IV secolo a.C. Proprio queste caratteristiche del bambino rendevano particolarmente delicata la sua situazione e necessario un intervento sin dall'inizio, se si voleva che pervenisse alla condizione di uomo. Per Platone occorreva addirittura una sorta di ginnastica intrauterina indiretta attraverso i movimenti compiuti dalla madre e successivamente una vita trascorsa non soltanto nel chiuso della casa e forme di gioco che imitassero e prefigurassero attività e doti della vita adulta. Solo la *paideia*, anche per Platone, poteva far diventare uomini: qui egli innestava l'esigenza di una educazione pubblica – come a Sparta, ma senza lo sviluppo unilaterale della ginnastica – impartita a tutti, comprensiva del leggere e dello scrivere, del suono della cetra e della danza.

Presupposti abbastanza simili erano operanti anche nella discussione sulla *paideia* cittadina condotta da Aristotele nella *Politica*. Ma sulla linea delle considerazioni della letteratura medica egli aggiungeva una attenzione maggiore alle condizioni fisiologiche della natura infantile. All'interno di un quadro della natura articolato secondo una scala continua di complessità crescente, culminante nella figura dell'uomo adulto, caratterizzato dalla piena razionalità e dalla statura eretta, il bambino appariva ad Aristotele pericolosamente contiguo all'animalità, come provava la sua condizione di «nano», con le parti superiori più sviluppate delle inferiori e perciò costretto a una locomozione a quattro zampe simile a quella degli animali. A questa sproporzione fra le parti si collegava anche il fatto che il calore prodotto dagli alimenti ingeriti si portava verso l'alto e faceva sì che i bambini piccoli dormissero per la maggior parte del tempo e cominciassero a sognare per lo più soltanto verso i quattro o cinque anni. Nei primi quaranta giorni il neonato, secondo Aristotele, da sveglia, non piange né ride né perlopiù percepisce il solletico, ossia è privo di tratti tipici di differenziazione dell'uomo adulto rispetto agli altri animali. L'anima dei piccoli futuri uomini non differisce, nel primo periodo della loro vita, da quella degli animali: il bambino, come l'animale, non può essere detto propriamente felice e capace di prassi, che richiede l'uso del ragionamento e della capacità di deliberare. Diversamente dagli animali, tuttavia, il bambino è suscettibile di un processo di sviluppo e di allontanamento da questa condizione animale, sia nella relazione tra parti superiori e inferiori, che giungono a riequilibrarsi, sia nell'articolazione delle facoltà psichiche. E su questo itinerario naturale dalle potenzialità della vita infantile all'attualizzazione delle doti umane nell'adulto che poteva innestarsi l'attività educativa, volta ad assecondare questo sviluppo regolare. «Nessuno – concludeva Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, esprimendo il punto di vista di gran lunga più diffuso – sceglierebbe di vivere per tutta la vita con la ragione (*diànoia*) di un bambino».

Eppure proprio a una posizione di questo genere sembravano approdare le punte più radicali del cinismo. Un presupposto di esse era l'abbandono di quell'applicazione metaforica delle età della vita umana alla «storia» del genere umano che aveva condotto Eschilo nel *Prometeo* a designare gli uomini – nella loro condizione antecedente al dono di Prometeo della conoscenza degli astri, delle stagioni, della navigazione, delle lettere dell'alfabeto, della medicina, della divinazione e, in

generale, di tutte le *technai* – con l'appellativo già omerico di «infanti» (*nègoi*), incapaci di parlare. La posizione cinica, invece, si configurava come una deliberata regressione all'infanzia, parallela a un ritorno dalla cultura alla natura. Certo, qualche eccezione all'immagine negativa del bambino era reperibile anche prima dei Cinici. Così l'omerico *Inno a Ermete* aveva delineato il ritratto del dio bambino precoce, ladro e abile ingannatore, capace di inventare la cetra utilizzando la corazza di una tartaruga. Ma anche qui il modello positivo era pur sempre offerto dalle doti più proprie e consuete dell'età adulta; inoltre si trattava pur sempre di un dio.

I concetti di innocenza, spontaneità e semplicità del bambino non sembravano diffusi nella mentalità comune, né lo era l'idea che si potesse diventare buoni ritornando bambini. Alcuni aneddoti su Diogene il cinico, che dall'esempio di bambini che bevevano nel cavo delle mani o ponevano lenticchie nel pane era indotto a buttar via e fare a meno di ciotole e recipienti, riflettono un'inversione rispetto a questo punto di vista e il rifiuto della città e dei bisogni artificiali da essa generati, per tornare alle sole funzioni essenziali determinate dalla natura. Non a caso nel cinismo, accanto al bambino, erano gli animali a costituirsi modello per diventare vero uomo, una figura assai rara, secondo Diogene. Si elaborava così un'immagine positiva di bambino buono, in grado d'insegnare anche all'adulto, corrotto dalla vita delle città, a ridiventarlo.

Questa concezione del bambino buono e di una natura umana originariamente non corrotta era fatta propria anche dagli Stoici, ma si scontrava in essi con la constatazione della stoltezza e della cattiveria della maggior parte degli uomini adulti. Ravvisando il punto delicato dell'avvio del processo di corruzione nell'opera di madri e nutrici, che con i bagni caldi eliminavano dai corpi dei piccoli quel *tonos*, quella tensione che doveva invece caratterizzare l'intera vita morale anche dell'adulto, e generavano la falsa opinione della coincidenza del bene col piacere, gli Stoici, o almeno alcuni di essi, potevano evitare di imputare direttamente alla città la responsabilità della corruzione. Lo stoicismo, anzi, s'integrava sempre più nelle istituzioni della città. Anche se su ispirazione del re Antigono Gonata, Atene poteva emettere un decreto in onore del fondatore della scuola stoica Zenone per aver ben educato «i giovani che si affidavano a lui per essere istruiti alla virtù e alla moderazione» e per averli guidati «alle mete più alte indicando come esempio a tutti la sua stessa vita». Nonostante la brevissima parentesi del 307, quando un decreto aveva mirato a espellere i filosofi, Atene e i filosofi delle scuole si erano ben presto riconciliati. L'inserimento dell'insegnamento della filosofia nel periodo del servizio efebico era il segno del riconoscimento, da parte della città, dell'importanza della filosofia nella *paideia* giovanile.

Per certi versi sembrava così avverato il sogno platonico di una filosofia parte integrante della città, pur rimanendo dominante la dimensione privata del suo insegnamento, al quale accedevano anche stranieri. Ma nel momento in cui la filosofia era istituzionalmente riservata agli efebi, questo sogno era radicalmente abbandonato. Buona parte degli indirizzi filosofici, e in primo luogo già Platone stesso, erano concordi nell'ammettere che per diventare filosofi occorreva un lungo apprendistato, che solo pochi erano in grado di percorrere. Ciò non significa che, per i filosofi, gli altri adulti non fossero bisognosi di educazione. Nelle *Leggi* Platone aveva ravvisato nella città stessa, con le sue istituzioni, le sue norme, i suoi miti, raccontati prima dalle nutrici e poi costantemente rimemorati dagli anziani mitologi, lo strumento con cui l'intera città, in tutte le sue classi di età, faceva l'incantamento (*epodè*) a se stessa, interiorizzando e accettando i valori sui quali si reggeva la sua esistenza. Anche Aristotele riconosceva che i più, la cui vita era fondata sui *pathe*, non potevano di solito essere persuasi dalla forza del *logos* e dell'insegnamento e ravvisava nelle leggi lo strumento dell'educazione permanente dello stesso mondo degli adulti, in quanto esse erano dotate di maggior forza e suscitavano minore ostilità rispetto a prescrizioni imposte da singoli individui.

Di fatto Atene poteva accogliere la filosofia non tanto come modello supremo di vita umana, quanto come attività propedeutica alla formazione di quel tipo di uomo che continuava a incarnarsi, anche se in misura sempre più simbolica, nella figura del cittadino-soldato. La linea vincente era risultata quella espressa dai Callicle e dagli Adimanto, riformulata con particolare vigore da Isocrate sempre nel IV secolo a.C. Nell'*Areopagitico*, scritto poco prima della metà del secolo, egli aveva contrapposto l'antica educazione preventiva alla nuova, che ancora una volta aveva il suo centro nell'agorà e nelle case da gioco affollate da suonatrici di flauto. L'educazione antica era fondata sul

riconoscimento delle differenze sociali e della necessità di disciplinare le passioni giovanili e orientarle verso nobili occupazioni, indirizzando i più disagiati al lavoro dei campi e al commercio, in modo da sottrarli all'ozio, causa principale delle cattive azioni, e invece i più benestanti all'ippica, alla ginnastica, alla cinegetica e alla filosofia.

Isocrate intendeva far propria la linea educativa che egli attribuiva alla vecchia *paideia*, rivolgendosi a una élite sufficientemente ricca per poter pagare i suoi corsi costosi, che duravano in media tre o quattro anni. Verso la fine della sua vita egli registrava che, nell'arco di quarantacinque anni circa, questi corsi erano stati frequentati da un centinaio di allievi, divenuti in gran parte illustri personaggi della vita politica non solo ateniese. Ma quella che egli chiamava filosofia non coincideva con quella dei Socratici, di Platone e dell'Accademia. Quest'ultima, che egli identificava con discussioni sul numero degli enti o simili – un tipo di discussione presente, ad esempio, nel *Sofista* di Platone come nel primo libro della *Metafisica* o della *Fisica* di Aristotele –, non era totalmente respinta, ma si trovava assegnato un valore solo propedeutico o ausiliario. Essa era affiancata da Isocrate alla geometria e all'astronomia, tutte discipline inutili alla prassi, ma utilizzabili all'interno di una «concezione muscolare» delle facoltà psichiche (Finley) e di un programma ginnico di addestramento mentale. Ma in quanto tali queste attività erano appunto adatte ai giovani, non agli adulti. Per questi conservava, invece, pieno valore la filosofia che egli insegnava, ben più virile di quella appresa dai *paides* nelle scuole. Secondo Isocrate, una scienza capace di determinare con esattezza come si deve parlare e agire era irraggiungibile per la natura umana. Il saper parlare, deliberare e agire nell'interesse della comunità che egli insegnava consisteva, invece, nella capacità di cogliere con le proprie opinioni ciò che appare per lo più preferibile in relazione alle singole circostanze. La retorica, come arte del dire, depurata dagli usi spregiudicati a fini personali e pienamente integrata nell'orizzonte di valori dei ceti più abbienti, capace di richiamarsi al passato storico per pianificare il futuro, di fornire esempi morali e di giustificare decisioni politiche, poteva tornare a riproporre il modello di uomo nel buon cittadino e presentare se stessa come via privilegiata per diventare uomini. I filosofi, dal canto loro, pur non rinunciando al primato della vita filosofica, destinata a pochi, nel momento in cui accettavano d'integrare la loro attività nel tessuto della città di Atene finivano per affiancarsi di fatto alla soluzione di Isocrate e per attenuare quell'incompatibilità tra retorica e filosofia che si era a volte radicalizzata nelle pagine platoniche e che già Aristotele aveva allentato. Quando nel 155 a.C. gli Ateniesi inviarono un'ambasceria a Roma per farsi condonare una multa, a perorare la loro causa di fronte al senato furono mandati i rappresentanti di tre scuole filosofiche, l'accademico Carneade, il peripatetico Critolao e lo stoico Diogene di Babilonia. I migliori oratori erano filosofi. L'antagonismo tra filosofia e retorica aveva cessato di esistere; solidalmente esse potevano permeare l'insegnamento e la formazione dei giovani delle classi elevate della società greca e romana.

Riferimenti bibliografici

- Anderson W.D., *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge (Mass.) 1968².
Angeli Bernardini P. (a cura di), *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988.
Arrigoni G. (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 1985.
Beck F.A.G., *Greek Education. 450-350 B.C.*, London 1964.
den Boer W., *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden 1979.
Brelch A., *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
Buffière F., *Eros adolescent. La péderastie dans la Grèce antique*, Paris 1980.
Burkert W., *Homo necans*, Berlin-New York 1972 [trad. it., Torino 1981].
Calarne C. (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1984³.
Cambiano G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1987².
Cantarella E., *L'ambiguo malanno*, Roma 1985².
Ead., *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.
Clarke M.L., *Higher Education in the Ancient World*, London 1971.
Detienne M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it., *I giardini di Adone*, Torino 1975].
Dover K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.

- Id., *Greek Homosexuality*, London 1978 [trad. it., *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985].
- Finley M.I. e Pleket H.W., *I giochi olimpici*, trad. it., Roma 1980.
- Flacelière R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris 1959 [trad. it., *La vita quotidiana in Grecia al tempo di Pericle*, Milano 1983].
- Foucault M., *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984 [trad. it., *Storia della sessualità*, 2, *L'uso dei piaceri*, Milano 1984].
- Gardiner E.N., *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910.
- Gernet L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968 [trad. it., *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983].
- Harrison A.R.W., *The Law at Athens. The Family and Property*, Oxford 1968.
- Jaeger W., *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin 1934-47 [trad. it., *Paidera. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1936-59].
- Jeanmaire H., *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescences dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.
- Johann H.-T. (a cura di), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976.
- Kühnert F., *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.
- Lacey W.K., *The Family in Classical Greece*, London 1968.
- Loroux N., *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1984².
- Ead., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989.
- Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965⁶ [trad. it., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1978²].
- Nilsson M.P., *Die hellenistische Schule*, München 1955 [trad. it., *La scuola nell'età ellenistica*, Firenze 1973].
- Pélékidis C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962.
- Sissa G., *Le corps virginal*, Paris 1987.
- Sweet W.E., *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translation*, Oxford 1987.
- Vatin C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970.
- Vegetti M., *Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica*, in *Tra Edipo e Euclide*, Milano 1983, pp. 71-90.
- Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 [trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970].
- Id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981].
- Id., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989.
- Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981 [trad. it., *Il cacciatore nero*, Roma 1988].
- Willetts R.F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.

Luciano Canfora. Il cittadino

Introduzione

Nel VI secolo a.C., in molte città greche, le aristocrazie, sostenute dalle armi spartane, scacciarono i cosiddetti tiranni e assunsero il controllo della politica cittadina.

Le tirannidi, a quel che ci è dato di capire, avevano per lo più una base popolare: il tiranno era stato all'origine un demagogo. Nondimeno nella tradizione letterario-politica giunta sino a noi, l'immagine della tirannide si è definitivamente connotata come un valore negativo e si è addirittura venuta a confondere con la nozione di dominio oligarchico (come vedremo meglio nel seguito).

Epicentro e prototipo delle aristocrazie greche fu, com'è noto, Sparta. Qui la nozione di élite (gli Spartiati) coincide con la nozione stessa di liberi, e quindi di cittadini a pieno titolo (cfr. qui di seguito pp. 117 sgg.). Il dominio di questa aristocrazia perfetta, dedita in primo luogo alla virtù della guerra, si poggia su un cospicuo basamento di ceti dipendenti (perieci, iloti). La polarità liberi/schiavi coincide quindi, a Sparta, con la polarità élite/masse. Tra i due «mondi» (gli Spartiati, gli altri) vi è una durevole tensione di classe e di razza, che viene sentita e vissuta come una vera e propria guerra: simbolicamente, ma non troppo, gli efori spartani «dichiarano guerra» ogni anno agli iloti, e giovani spartiati fanno il loro tirocinio come guerrieri dedicandosi allo sport della caccia notturna agli iloti, la cui uccisione ha anche – oltre al voluto effetto terroristico – un evidente significato rituale e sacrificale. Il cittadino, lo spartiato, il maschio, deve imparare innanzi tutto a uccidere.

Ha osservato una volta A.H.M. Jones che gli aristocratici ateniesi, pur manifestando continua ammirazione per il sistema spartano (basti ricordare il nome di Crizia, ma anche quello di suo nipote Platone), difficilmente si sarebbero adattati a una comunità così chiusa e spiritualmente sterile. Il primo testo superstito in prosa attica, la *Costituzione degli Ateniesi* tramandata tra gli opuscoli di Senofonte (ma certo non da lui scritta), apre, per così dire, questa serie di tributi all'ideale spartano. L'autore rimpiange, ad esempio, il duro trattamento che si può infliggere agli schiavi a Sparta, così come auspica un regime politico, l'*eunomia* («il buon governo»), in cui il popolo ignorante e incompetente e dunque non legittimato a detenere il potere sia «ridotto in schiavitù».

Eppure in Atene questa idealità, così cara a una aristocrazia tutt'altro che rassegnata e disarmata, non ha mai avuto concreta realizzazione. O meglio l'ha avuta, e fallimentare, nei due brevissimi periodi del 411 e del 404-403, allorché le sconfitte militari subite da Atene nel lungo conflitto con Sparta parvero rendere attuale la possibilità di instaurare anche ad Atene il «modello Sparta». Perché questo fallimento, se davvero può parlarsi di fallimento? Proprio l'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, pur mettendo in luce il principale difetto della democrazia (l'accesso degli incompetenti alle cariche pubbliche), riconosce nondimeno che in Atene il popolo lascia ai «signori» le più delicate cariche militari. L'aristocrazia ateniese, in realtà, si è adattata, come vedremo (pp. 122 sgg.), a un sistema politico aperto – la democrazia assembleare – che ha posto su

nuove basi il problema capitale della cittadinanza.

Questa aristocrazia aveva dunque serbato, pur in una vicenda politica più mossa che a Sparta, una legittimazione a dirigere lo Stato, fondata sul possesso di determinate competenze (non solo belliche) e sulla durevole prevalenza dei propri valori, sancita anche dal linguaggio politico: *sophrosyne*, oltre che «saggezza», vuol dire appunto «governo oligarchico» (Tucidide, 8, 64, 5).

Nell'Europa del Settecento, fino alla Rivoluzione francese e oltre, era usuale l'accostamento Roma-Sparta. Non era del tutto infondato. Già Polibio se lo era prospettato in termini di comparazione costituzionale, e aveva ravvisato nel sistema politico romano un perfezionato equilibrio tra i poteri (cfr. pp. 133 sgg.). Egli non si nascondeva peraltro che perno di tale equilibrio era un'aristocrazia, coincidente con l'organo stesso (il Senato) attraverso cui essa esercitava il potere.

Non senza motivo sarà dunque appunto l'aristocrazia la protagonista dell'esperienza politica di cui si discorre nelle pagine seguenti. Se si volesse racchiudere in una formula la caratteristica di un così durevole predominio, se ne potrebbe indicare la causa nella capacità di rinnovarsi e di cooptare. E su questo terreno è proprio l'aristocrazia modello, quella spartana, quella che ha dimostrato, alla prova dei fatti, la minore lungimiranza.

I Greci e gli altri

«Le città non erano grandi, e il popolo abitava nel contado, interamente preso dai lavori agricoli»: è il quadro economico-sociale in cui Aristotele colloca il formarsi delle tirannidi, nel quinto libro della *Politica* (1305a 18). «Data la grandezza della città, non tutti i cittadini si conoscevano tra loro»: è uno dei fattori materiali che Tucidide chiama in causa per spiegare il clima di sospetti e la difficoltà di rapporti creati in Atene nei giorni di incubazione del colpo di Stato oligarchico del 411 a.C. (8, 66, 3). La città arcaica è piccola; questo rende la democrazia diretta, cioè la partecipazione di tutti i «cittadini» alle decisioni, un esito obbligato. Un esito che non è possibile contrastare, soprattutto da quando una parte sempre crescente di «cittadini» (o aspiranti tali) converge verso l'agorà e non rimane più inchiodata in campagna, assorbita completamente dal lavoro agricolo. Finché la situazione è quella descritta da Aristotele («il popolo abitava nel contado, interamente preso dai lavori agricoli»), lo scontro per il potere è dominio di alcuni «signori». Tali signori hanno il privilegio di portare le armi ed esercitano appunto così la loro egemonia: un privilegio che possiamo concretamente osservare nei corredi funerari delle tombe attiche (nelle antiche tombe dei demi di Afidna, Torico, Eleusi i nobili sono sepolti con le armi, i popolani ne sono privi). La *σιδηροπορία*, l'uso barbarico di andare in giro armati, «è un segno di nobiltà – scrisse Gustave Glotz – che segue l'aristocratico sin nella tomba».

In questa fase arcaica le forme di governo determinate dall'alternarsi al potere dei signori – aristocrazia, tirannide, «interregno» di un «mediatore» (*aisymnetes*, *diallaktès*) –, sebbene indicate con denominazioni differenti, dovute spesso al punto di vista di chi scrive, sono in realtà ben poco distinguibili. Basti pensare alle vicende della Lesbo di Alceo, e a figure come quella di Pittaco, *diallaktès* nella furiosa zuffa tra clan aristocratici ma che da Alceo viene bollato come «tiranno» sebbene sia poi assurdo addirittura nell'empireo dei «sette sapienti» insieme al suo omologo ateniese Solone. Coloro che Alceo e gli altri come lui bollavano come «tiranni» erano – secondo Aristotele – coloro che si assumevano la «guida del popolo» (*prostatai tou demou*). Essi godevano – scrive Aristotele nel brano citato prima – della fiducia del popolo, e il «pegno» (*pistis*) di questa fiducia era «l'odio contro i ricchi: odio che – spiega Aristotele – prendeva corpo ad esempio nel massacro del bestiame dei ricchi, sorpreso presso il fiume dal «tiranno» Teagene di Megara, uomo di fiducia del popolo. Tale del resto era anche Pisistrato, che Aristotele nomina nello stesso contesto.

Ma la paralizzante fatica nei campi (*ἀσχολία*) a un certo momento cessò di essere tale: gentaglia che un tempo non conosceva né giustizia né legge – lamenta Teognide (circa 540 a.C.) – e portava pelli di capra intorno ai fianchi, ora *affluisce in città* e conta più degli stessi nobili, ridotti in condizione di miserabili. Prima – nota con rimpianto Teognide – quella gentaglia viveva fuori della

città, o meglio, secondo la sprezzante espressione teognidea, «pascolava» fuori della città. Ora sono entrati, e la faccia della città è cambiata (1, 53-56). È evidente che la spinta alla gestione diretta della comunità, la democrazia diretta, nasce appunto allora, con il crescente gravitare di popolani dentro la cerchia urbana: attenuarsi della *ascholia* e spinta democratica vanno di pari passo. Il fenomeno è reso possibile dal fatto che la comunità è piccola, e l'alternativa al potere personale è, per così dire, a portata di mano. Non c'è dunque da favoleggiare di una innata spinta dei Greci verso la politica, anche se, probabilmente, i Greci stessi hanno rivendicato un tale merito a fronte del grande universo che essi chiamavano «barbaro».

Del lento costituirsi della «tendenza all'isonomia» nel mondo greco tra VIII e V secolo a.C. il filo conduttore fu l'affermazione della «presenza politica» (C. Meier) da parte di *tutti* gli individui *in armi* e appunto perciò «cittadini».

L'idealizzazione di questo meccanismo ha prodotto il luogo comune dei Greci «inventori» della politica. Un greco d'Asia come Erodoto, però, il quale aveva una notevole esperienza del mondo persiano, ha cercato di sostenere (ma – come osserva – «non è stato creduto») che anche in Persia, alla morte di Cambise (in un momento cioè in cui in Atene ancora governavano i figli di Pisistrato), fu prospettata l'ipotesi democratica «di mettere in comune la politica» (ἐς μέσον καταθεῖναι τὰ μὴ γύατα), come si esprime (3, 80). Erodoto ricorda anche che quando Dario era in marcia contro la Grecia, nel 492, il suo congiunto e collaboratore nell'impresa, Mardonio, nel costeggiare la Ionia diretto in Ellesponto, «abbatteva i tiranni della Ionia e instaurava democrazie nelle città» (6, 43). Anche per questa notizia Erodoto teme l'incredulità dei Greci, dal momento che «non hanno creduto che [nella crisi seguita alla morte di Cambise] Otane avesse proposto per i Persiani un regime democratico».

Non si vede perché Erodoto non dovrebbe essere creduto. La preziosa serie di notizie che egli dà avvicina di molto Greci e Persiani: due mondi tra i quali un abisso è stato posto dalla autorappresentazione ideologica che i Greci hanno dato di se stessi, ma che erano, nella prassi concreta, assai più vicini e intrecciati, anche nell'esperienza politica. Prova ne sia la naturalezza con cui sono entrati in relazione col mondo persiano politici quali Temistocle, Alcibiade e Lisandro; e prima di loro gli Alcmeonidi, nonostante Erodoto si sforzi di porre un patriottico velo sulla vicenda (5, 71-73; 6, 115 e 121-24). Non è arrischiato ritenere perciò che lo stesso linguaggio adoperato da Otane (ipotesi democratica) Megabizo (ipotesi oligarchica) e Dario (ipotesi monarchica, e vincente) nel contestato dibattito costituzionale erodoteo (3, 80-82) fosse familiare anche a dei colti notabili persiani, e non esclusivo possesso dell'esperienza politica greca.

Il cittadino-guerriero

L'antica democrazia è dunque il regime in cui contano, in quanto hanno accesso alla assemblea decisionale, tutti coloro che hanno la cittadinanza. Il problema è: chi ha la cittadinanza nella città antica? Se consideriamo l'esempio più conosciuto, e certo più caratteristico, cioè Atene, constatiamo che a possedere questo bene inestimabile sono relativamente pochi: i maschi adulti, purché figli di padre e madre ateniesi, liberi di nascita. È questa la limitazione più forte, se si pensa che, anche secondo i calcoli più prudenti, il rapporto liberi-schiavi era di uno a quattro. C'è poi da considerare il non trascurabile numero di nati da un solo genitore «purosangue» in una città aperta al commercio e a continui contatti col mondo esterno. È da ricordare infine che, almeno fino all'età di Solone (VI secolo a.C.), la pienezza dei diritti politici – che è il contenuto stesso della cittadinanza – non è concessa ai nullatenenti; e si discute tra i moderni se davvero già Solone, come sostiene Aristotele nella *Costituzione di Atene*, avesse esteso ai nullatenenti il diritto di accesso all'assemblea. In una parola, la visione della cittadinanza si condensa in età classica nell'identità cittadino-guerriero. È cittadino, fa parte a pieno titolo della comunità attraverso la partecipazione alle assemblee decisionali, chi è in grado di esercitare la principale funzione dei maschi adulti liberi, cioè la guerra. Al lavoro provvedono soprattutto gli schiavi e in certa misura le donne.

Poiché per lungo tempo essere guerriero comportò anche disporre dei mezzi per provvedere alla

personale armatura, la nozione di cittadino-guerriero si identificò con quella di possidente, detentore di una certa entrata (per lo più fondiaria) che mettesse in grado il potenziale guerriero di armarsi a proprie spese. Fino a quel momento i non possidenti giacquero in una condizione di minorità politica e civile non troppo lontana dalla condizione servile. Circa un secolo dopo Solone, con il volgersi di Atene verso il mare e la nascita di una stabile flotta da guerra al tempo della vittoria sui Persiani, fu necessaria una massiccia manodopera bellica: i marinai, cui non si richiedeva di «armarsi da sé». È lì la svolta, l'evento politico-militare che ha determinato – nelle democrazie marittime – l'allargamento della cittadinanza ai nullatenenti (i «teti»), i quali assurgono, così, finalmente alla dignità di cittadini-guerrieri, appunto in quanto marinai, nel caso di Atene, della più potente flotta del mondo greco. Non a caso nel pensiero politico di un aspro critico della democrazia qual è l'anonimo della *Costituzione degli Ateniesi* (forse da identificarsi con Crizia) i modelli politico-statali si dividono in due categorie (2, 1-6): quelli che fanno la guerra per mare (Atene e i suoi alleati omologhi) e quelli che fanno la guerra per terra (Sparta e gli altri Stati affini).

Ciò che cambia non è dunque la natura del sistema politico, ma il novero dei suoi beneficiari. Ecco perché quando gli Ateniesi, o meglio alcuni dottrinari ateniesi interessati al problema delle forme politiche, cercavano di veder chiaro nella differenza tra il proprio sistema e quello spartano, finivano con l'indicare elementi non sostanziali, quale ad esempio la reiterata contrapposizione tucididea tra gli Spartani «lenti» e gli Ateniesi «veloci» (1, 70, 2-3; 8, 96, 5). Può anzi accadere, scorrendo la letteratura politica ateniese, di imbattersi in elogi della «democrazia» spartana, e addirittura Isocrate, nell'*Areopagitico*, giunge a proclamare l'identità profonda dell'ordinamento spartano e di quello ateniese (61).

L'ampliamento della cittadinanza – che si usa definire «democrazia» – è dunque intrinsecamente connesso, in Atene, alla nascita dell'impero marittimo: impero che gli stessi marinai democratici hanno in genere concepito come un universo di sudditi da spremere come schiavi. Vincolo di solidarietà con gli alleati-sudditi era considerata l'estensione, anche nelle comunità alleate, del sistema democratico. Il che significa che, nonostante lo sfruttamento imperiale da parte di Atene, vi era pur sempre una parte sociale, nelle comunità alleate, che trovava più conveniente l'alleanza con Atene, da cementarsi con l'adozione del sistema politico dello Stato guida. C'era insomma una base sociale della democrazia anche nelle città suddite di Atene.

D'altra parte, all'interno dello Stato guida, l'ampliamento della cittadinanza ai nullatenenti ha determinato una importante dinamica al vertice del sistema: i gruppi dirigenti, coloro che per la elevata collocazione sociale sono anche detentori dell'educazione politica, possiedono l'arte della parola e guidano, perciò, la città, *si dividono*. Una parte, di certo la più rilevante, accetta di dirigere un sistema di cui i non possidenti sono parte maggioritaria. Da questa consistente parte dei «signori» (grandi famiglie, ricchi possidenti e ricchi cavalieri ecc.) che accettano il sistema vien fuori il «ceto politico» che dirige Atene da Clistene a Cleone: al loro interno si sviluppa una dialettica politica spesso fondata sullo scontro personale, di prestigio; in ciascuno è presente l'idea, ben chiara in tutta l'azione politica di Alcibiade, di incarnare gli interessi generali, l'idea che la propria prevalenza sulla scena politica sia anche il veicolo della miglior conduzione della comunità. Al contrario, una minoranza di «signori» non accetta il sistema: organizzati in formazioni più o meno segrete (le cosiddette *eterie*) essi costituiscono una perenne minaccia potenziale per il sistema, del quale spiano le incrinature soprattutto nei momenti di difficoltà militare. Sono i cosiddetti «oligarchi». Non che proclamino di aspirare al governo di una ristretta camarilla (essi ovviamente non si autodefiniscono «oligarchi», parlano di «buongoverno», σωποσύνη ecc.): propugnano la drastica riduzione della «cittadinanza», una riduzione che estrometta daccapo dal beneficio della cittadinanza i non possidenti e riporti dunque la comunità allo stadio in cui i soli «cittadini» a pieno titolo siano «capaci di armarsi a proprie spese». Lo stesso termine ὀλίγοι – osserva Aristotele – crea confusione: non si tratta infatti del fatto che a possedere la «cittadinanza» siano «molti» o «pochi», bensì che siano i possidenti o i nullatenenti; il rispettivo numero è «puro accidente» (*Politica*, 1279b 35), e comunque «anche nelle oligarchie è al potere la maggioranza» (1290a 31).

Muovendo appunto da questa pagina aristotelica, Arthur Rosenberg formula una analogia moderna quanto

mai illuminante: «L'applicazione delle definizioni aristoteliche al presente porterebbe a risultati molto singolari, ma anche molto realistici: la Russia sovietica del 1917 e del 1918 sarebbe una democrazia; l'odierna repubblica francese sarebbe un'oligarchia. L'una e l'altra valutazione non suonerebbero né come lode né come biasimo, ma sarebbero la semplice constatazione di un dato di fatto».

Fondandosi su calcoli molto discussi e, per quanto opinabili, pur sempre indicativi, Rosenberg poneva l'accento sul fatto che – proprio nel caso di Atene – la prevalenza numerica dei nullatenenti rispetto al resto del corpo sociale era un dato tutt'altro che acquisito: «il rapporto numerico tra nullatenenti e possidenti era solo di 4 a 3. Perciò sarebbe bastato a questi ultimi attirare dalla loro parte con un artificio qualunque una parte, anche piccola, della classe povera, per conquistare la maggioranza nell'assemblea popolare». Rosenberg rilevava anche il ruolo di un ceto intermedio, da lui definito «la piccola classe media» (*der kleine Mittelstand*), nella dinamica politico-sociale ateniese: l'appoggio di questo ceto allarga di molto la base di classe della democrazia; ma può venir meno, come si vide in momenti di crisi. È un ceto costituito essenzialmente dai piccoli proprietari (il Diceopoli degli *Acarresi* ne è forse un simbolo). Non a torto Rosenberg osservava che, per tale ceto, la democrazia «significò l'accesso senza restrizione alle conquiste culturali, e la possibilità di riscattarsi, rivestendo di tanto in tanto una carica pubblica, dalla fatica quotidiana del lavoro».

Quando, con la sconfitta militare di Atene nello scontro con la monarchia macedone (guerra lamiaca, alla fine del IV secolo), i possidenti, sorretti dalle armi dei vincitori, escluderanno finalmente dalla cittadinanza i 12.000 non possidenti (Diodoro Siculo, 18, 18, 5 e Plutarco, *Focione*, 28, 7), cioè coloro che fossero al di sotto di un censo di 2000 dracme, tale temporanea sconfitta del sistema democratico si consumerà nell'*isolamento dei nullatenenti*: il «ceto medio» è in quel momento con Focione, con Demade e con gli altri «riformatori» filomacedoni.

È sintomatico della centralità della cittadinanza il fatto che, giunti per qualche mese al potere, gli oligarchi ateniesi abbiano per prima cosa ridotto il numero dei cittadini a 5.000 e che, sul piano propagandistico, abbiano cercato in un primo momento di rabbonire la flotta sostenendo che in fondo, nella prassi, mai un così elevato numero di persone prendeva effettivamente parte alle assemblee decisionali (Tucidide, 8, 72, 1); e che per converso, ripreso il sopravvento, i democratici abbiano a loro volta privato in massa della cittadinanza i sostenitori dell'esperimento oligarchico riducendoli al rango di cittadini «minorati» (àtimoi).

Il fenomeno è talmente imponente che un grande autore di teatro, Aristofane, approfitta di quella specie di zona franca del discorso politico che è la parabasi per lanciare un appello alla città affinché quegli àtimoi, caduti a suo tempo «nei laccioli di Frinico» (uno dei principali ispiratori del *Putsch* del 411), vengano reintegrati a pieno titolo nella cittadinanza (*Rane*, 686-705). E quando nel 404 gli oligarchi sono tornati al potere sotto l'egida spartana, non solo hanno instaurato un corpo civico ancora più ristretto (3.000 cittadini di pieno diritto) ma hanno favorito l'esodo dei democratici, dei popolani, di chi per ragioni politiche o di classe era legato al sistema democratico: anche a costo di «spopolare» l'Attica, come rilevava Socrate in un drammatico colloquio con lo stesso Crizia e con Caricle, riferito da Senofonte nei *Memorabili* (1, 2, 32-38).

Disposti a prendere le armi gli uni contro gli altri per contendersi il bene prezioso della cittadinanza, i cittadini «purosangue» sono però tutti d'accordo nell'escludere ogni ipotesi di estensione della cittadinanza verso l'esterno, fuori della comunità. Solo in momenti di gravissimo pericolo e di autentica disperazione hanno intuito le potenzialità insite nell'allargamento radicale della cittadinanza. Dopo la perdita dell'ultima flotta messa insieme al termine del logorante conflitto con Sparta (Egospotami, estate 405), gli Ateniesi hanno concesso – con gesto senza precedenti – la cittadinanza attica a Samo, l'alleata più fida: hanno cioè compiuto il tardivo e disperato tentativo di «raddoppiarsi» come comunità. L'effimero provvedimento (Tod, *GHI*, 96) fu ovviamente travolto dalla resa di Atene (aprile 404) e dall'espulsione, pochi mesi più tardi, dei democratici di Samo da parte di Lisandro vincitore (Senofonte, *Elleniche*, 2, 3, 6-7); ma fu riproposto, dalla democrazia restaurata, nell'arcontato di Euclide (403-402), in onore degli esuli democratici samii (Tod, *GHI*, 97). Settanta anni più tardi, quando Filippo di Macedonia sconfisse a Cheronea la coalizione capeggiata da Atene (338 a.C.), e parve per un attimo che il vincitore, noto per esser capace di abbattere dalle fondamenta le città vinte, stesse marciando su Atene praticamente indifesa, un politico democratico ma piuttosto «irregolare» nello schieramento tanto quanto estroso nella condotta di vita, Iperide, propose la liberazione di centocinquanta schiavi agricoli e minatori (fr. 27-29 Bal(3-Jensen)). Ma finì in tribunale, a causa di una così «illegale» iniziativa, per opera di

un accanito capopopolo, Aristogitone, insorto in nome della democrazia contro l'indebito allargamento della cittadinanza. E l'argomento svolto da Aristogitone fu, in quell'occasione, quello tipico dell'oratoria democratica ateniese: che «i nemici della democrazia, finché c'è la pace rispettano le leggi e sono per così dire costretti a non violarle; ma quando c'è la guerra trovano facilmente ogni sorta di pretesti per terrorizzare i cittadini affermando che non è possibile salvare la città» se non si varano «proposte illegali» (Jander, *Oratorum Fragmenta*, 32).

Alla fine del V secolo, per la precisione nell'ultimo trentennio, si era aperta nel mondo greco una fase conflittuale sanguinosissima: al tempo stesso una guerra generale, che aveva coinvolto quasi tutte le città lasciando poco spazio ai neutrali – una guerra non solo tra Sparta e Atene ma tra i due schieramenti gravitanti nelle rispettive orbite –, e una concomitante guerra civile, conseguenza immediata e obbligata di quel conflitto generale. È una vicenda in cui guerra esterna e guerra civile si alimentano a vicenda, in cui il regime vigente in ciascuna città muta a seconda del suo collocarsi in un campo o nell'altro; e a ogni cambio di regime massacri di avversari ed esili in massa scandiscono l'avvicinarsi al potere delle due fazioni. La guerra civile era penetrata addirittura all'interno di uno dei due Stati guida, Atene, che infatti per pochi mesi nel 411 (ben sette anni prima della definitiva sconfitta) vide gli oligarchi giungere al potere e in breve dissiparlo, travolti dalla reazione patriottico-democratica dei marinai costituitisi a Samo in anti-Stato rispetto alla città madre caduta in mano ai «nemici del popolo». La lunga guerra/guerra civile ebbe nel 404 un epilogo che sembrava definitivo: la sconfitta militare di Atene e la sua completa rinuncia all'impero e alla flotta, l'umiliante suo ingresso, sotto un ancor più feroce governo oligarchico (i «Trenta»), nel novero degli alleati di Sparta. Orbene il dato più significativo di tutta la storia di quell'età è che, dopo neanche un anno, era crollato il regime dei Trenta e gli stessi Spartani si erano trovati a favorire la restaurazione democratica nella città avversaria sconfitta. L'Attica aveva rifiutato la «laconizzazione»: la scelta consolidatasi a partire da Clistene era dunque divenuta una struttura profonda della realtà politica ateniese; il sistema basato sulla garanzia ai non possidenti di partecipare alla cittadinanza si era rivelato più forte e durevole dello stesso nesso (originario) tra democrazia e potere marittimo.

La «mucca»

Uno dei fattori fondamentali che cementano il patto tra non possidenti e signori è la «liturgia», il contributo più o meno spontaneo, spesso molto consistente, che si richiede ai ricchi per il funzionamento della comunità: dai denari necessari ad allestire le navi ai fondi profusi per le feste e il teatro di Stato. Il regime «popolare» antico non ha conosciuto l'esproprio se non come forma di punizione per determinati reati: ha lasciato che i ricchi continuassero ad essere tali, ma ha riversato sulle loro spalle un enorme carico sociale.

Il capitalista – ha scritto con efficace terminologia modernistica Arthur Rosenberg – era come una mucca, che la comunità mungeva con cura sino in fondo. Occorreva perciò nello stesso tempo preoccuparsi che questa mucca ricevesse a sua volta un sostanzioso foraggio. Il proletario ateniese non aveva nulla in contrario se un fabbricante, un commerciante o un armatore guadagnava all'estero quanto più denaro possibile; tanto più avrebbe potuto pagare poi allo Stato.

Di qui, deduceva non a torto Rosenberg, l'interesse – che il «proletario» ateniese condivideva col «capitalista» – allo sfruttamento degli alleati e, più in generale, a una politica estera imperialistica.

Le voci che ammonivano contro una politica di rapina si spensero, e così i nullatenenti ateniesi, nel periodo in cui detennero il potere, appoggiarono senza riserve i piani imperialistici degli imprenditori. È significativo che Atene, proprio dopo la ascesa al potere del proletariato, si sia lanciata in due vere e proprie guerre di rapina: una contro i Persiani per la conquista dell'Egitto – di qui si vede quali piani ambiziosi Atene concepisse allora –, l'altra nella stessa Grecia per annientare due concorrenti commerciali come le repubbliche di Egina e di Corinto.

Rosenberg sottintende qui la tesi, che non va sottovalutata, dello scontro commerciale tra Atene e Corinto, le due massime potenze marittime, come causa fondamentale della guerra del Peloponneso.

Per conquistare prestigio e seguito popolare i signori che guidano il sistema elargiscono il proprio denaro non soltanto in liturgie ma anche in munifiche elargizioni di cui il demo possa direttamente giovare: è il caso di Cimone – l'antagonista di Pericle –, che volle aprire i suoi possedimenti al pubblico.

Fece abbattere – scrive di lui Plutarco – gli steccati dei suoi campi, perché fosse lecito agli stranieri e ai cittadini che lo desiderassero di cogliere liberamente i frutti di stagione. Ogni giorno faceva preparare nella sua casa un pranzo semplice ma sufficiente per molti commensali: ad esso potevano accedere tutti i poveri che lo volessero, *i quali così, sfamandosi senza fatica, potevano dedicare il loro tempo all'attività politica.* (Cimone, 10)

Aristotele (fr. 363 Rose) precisa che questo trattamento Cimone lo riservava non a tutti gli Ateniesi indistintamente, ma a quelli del suo demo. Alla risoluzione del problema del pasto contribuiva anche la pratica delle feste, occasione nella quale i nullatenenti avevano facile accesso al consumo, non consueto e dispendioso, della carne. Il cosiddetto «vecchio oligarca», autore putativo della *Costituzione degli Ateniesi*, non perdona questo parassitismo al popolo e lo denuncia esplicitamente nel suo opuscolo: «la città sacrifica molte vittime a spese pubbliche, ma è il popolo che mangia e si spartisce le vittime» (2, 9). Cimone provvedeva anche ai vestiti: «quando usciva – racconta Plutarco – lo accompagnavano sempre dei giovani amici molto ben vestiti: ciascuno di loro, se la comitiva incontrava qualche anziano malvestito, scambiava con lui il mantello; e il gesto appariva degno di rispetto».

Pericle non poteva fronteggiare tanta larghezza. La sua casata non era certo meno importante di quella di Cimone, il quale era figlio di Milziade, il vincitore di Maratona, e di Egesipele, principessa tracina. Per parte di madre (Agariste), Pericle discendeva da Clistene, colui che – con l'aiuto di Sparta – aveva scacciato da Atene i Pisistratidi e che aveva istituito la geometrica democrazia ateniese fondata sulle dieci tribù territoriali con le quali era stato scalzato l'antico sistema delle tribù gentilizie. Certo era anche il clan familiare che si diceva avesse stabilito contatti coi Persiani al tempo dell'invasione di Dario: quell'invasione che proprio Milziade, il padre di Cimone, aveva fermato. Era una casata illustre ma discussa, tra l'altro per il modo sacrilego in cui aveva liquidato, in un'epoca che Erodoto e Tucide indicavano in modo differente, il tentativo tirannico del grande sportivo Cilone. Una casata rovinatasi nel lungo esilio, umiliata dalla sconfitta, ridotta a corrompere l'oracolo del felfico per ottenere l'aiuto spartano; ma a suo tempo, alla morte di Pisistrato, pronta a scendere a patti coi figli del tiranno, tanto che Clistene stesso era stato arconte nel 525-24.

Naturalmente Pericle conosceva bene le tappe e i trucchi di una carriera. Quando Eschilo mise in scena i *Persiani* (472 a.C.), la tragedia che esaltava Temistocle (non ancora esule), fu lui ad accollarsi le spese per l'istruzione del coro (IG, 11/1112, 2318, col. 4, 4). Poco dopo scomparve dalla scena Temistocle, e Pericle si avvicinò progressivamente a Efialte, il propugnatore della piena cittadinanza ai nullatenenti. Dapprincipio volle anche gareggiare con Cimone in munificenza. «Ma Cimone – osserva Plutarco – lo superava per l'entità delle sostanze, grazie alle quali poteva conquistarsi le simpatie dei non possidenti» (Pericle, 9). Allora Pericle – precisa Plutarco – imboccò la strada della «demagogia», passò a decretare sovvenzioni in denaro attinte alle casse dello Stato. L'immagine consolidatasi nella tradizione è che, così, Pericle «corruppe» le masse introducendo i compensi statali per la partecipazione agli spettacoli e per la partecipazione alle giurie in tribunale, e inoltre altri pubblici compensi e feste. L'adozione sistematica di queste forme di salario statale ha plasmato la democrazia ateniese nel periodo della sua maggior fioritura, consolidando l'immagine di un demo dedito alla politica, all'attività giudiziaria e alla pratica sociale del teatro e della festa, ma affrancato, in larga misura, dal lavoro materiale: è anche il periodo di maggior afflusso di schiavi, quando – sosteneva Lisia – anche il più miserabile degli Ateniesi disponeva perlomeno di uno schiavo (5, 5).

Ma i grandi strumenti della «demagogia» periclea furono l'uso disinvoltamente personale della

cassa federale e la non meno disinvoltata politica dei lavori pubblici. Gli attacchi degli avversari vertevano proprio su questo punto: «gridavano che il trasferimento del tesoro comune da Delo ad Atene era un sopruso, che suscitava maldicenze e pregiudizio al buon nome degli Ateniesi»; Pericle replicava «spiegando ai cittadini che non dovevano render conto agli alleati dell'impiego del tesoro federale, dal momento che combattevano per loro e tenevano lontani i barbari»; teorizzava anche che il denaro, una volta versato, è di chi lo riceve, e trovava più che legittimo l'impiego di quel denaro in lavori pubblici – una volta sistemate le necessità della difesa comune –: perché non si sarebbe dovuto impiegare quel denaro in opere che «una volta compiute, si traducono in gloria eterna, e *mentre si compiono si risolvono in concreto benessere per i cittadini?*». E spiegava che le opere pubbliche potevano costituire il motore e l'epicentro dell'intero sistema: «esse suscitano attività di ogni genere e bisogni i più vari: bisogni che, risvegliando ogni arte e muovendo ogni mano, danno da mangiare, grazie ai salari, a quasi tutta la città: il che significa – concludeva – che la città, mentre si adorna, si nutre» (Plutarco, *Pericle*, 12). C'era in Pericle, secondo Plutarco, l'idea di una partecipazione di tutti al benessere generato dall'impero: se i giovani in età militare si arricchivano nelle campagne militari, la folla dei lavoratori non inquadrati nell'esercito non doveva rimanere esclusa dai profitti, né parteciparvi senza operare. E così fece passare in assemblea progetti grandiosi, la cui esecuzione «richiedeva molto tempo e molte categorie di artigiani»: in questo modo «i cittadini rimasti a casa godevano degli utili pubblici non meno degli equipaggi, delle guarnigioni, degli eserciti impegnati in campagne». E Plutarco soggiunge qui una descrizione impressionante del molteplice tipo di manodopera impegnata in questa ondata «rooseveltiana» di lavori pubblici: falegnami, scultori, fabbri, scalpellini, tintori, modellatori d'oro e d'avorio, pittori, arazzieri, intagliatori, a tacere delle categorie di lavoratori impegnati nell'importazione e trasporto delle materie prime, dagli armatori ai marinai, piloti, cordai, cuoiai, minatori ecc.; «ogni arte assunse il ruolo di uno stratego e sotto ciascuna, schierata in bell'ordine, vi era la massa dei manovali». L'originario progetto del Partenone, concepito da Callicrate, l'architetto legato a Cimone (il quale col bottino della battaglia dell'Eurimedonte aveva già fatto costruire il muro meridionale dell'acropoli), fu abbandonato, Callicrate congedato e il ruolo di costruttore capo affidato a Ictino, il quale – secondo Vitruvio – scrisse addirittura un trattato intorno alla costruzione del Partenone (*De architectura*, 7, pr. 16).

Lazzi di comici (Cratino, fr. 300 Kock), sarcasmo di pamphlettisti, attacchi di politici non mancarono. Gli oratori «vicini a Tuciddide di Melesia – scrive Plutarco – inveivano contro Pericle in assemblea sostenendo che sperperava il danaro pubblico e dissipava le entrate». La reazione di Pericle è emblematica. Chiese in assemblea, rivolgendosi a tutti, se davvero avesse speso molto. Tutti in coro risposero: «Moltissimo!», e Pericle: «Bene, sia tutto messo in conto a me, però le iscrizioni votive [quelle dove si indicava il nome del dedicante] le farò a mio nome» (Plutarco, *Pericle*, 14). La mossa ebbe l'effetto desiderato: Pericle fu autorizzato ad attingere senza remore alle casse statali, o perché – osserva Plutarco – fu ammirata la sua generosità, o forse perché il popolo non tollerava di non condividere con lui la gloria di quelle opere.

La concezione personale dello Stato

La concezione per cui lo Stato sono *le persone* dotate di cittadinanza, che le entrate dello Stato sono *tout court* le loro entrate, che Pericle possa fare con le entrate federali quello che Cimone cercava di fare con la sua non comune ricchezza personale, sono altrettanti sintomi di una idea «personale» dello Stato: di una concezione per cui lo Stato non ha una sua autonoma personalità giuridica al di là e al di sopra delle persone, ma coincide con le persone stesse, con i cittadini. È l'idea in forza della quale Temistocle «trasporta» Atene nell'isola di Egina quando si approssima l'invasione persiana; è la teoria che Nicia, assediante ormai assediato a Siracusa, formula per rincuorare e responsabilizzare i suoi marinai: «Gli uomini sono la città, non le mura né le navi vuote di uomini» (Tucidide, 7, 77, 7).

Questa idea dello Stato ha alcune conseguenze, per esempio quando la comunità è divisa dalla

stasis, dalla lotta civile, condizione tutt'altro che insolita (fatta eccezione per comunità particolarmente stabili, come Sparta: virtù su cui insistono, ammirati, Tucidide, I, 18 e Lisia, *Olimpiaco*, 7). Allora può accadere che la comunità si scinda, anche fisicamente, in due o più parti, come è accaduto ripetutamente in Atene nelle reiterate crisi esplose nel corso della lunga guerra alla fine del V secolo. Può dunque accadere che una parte dello Stato si costituisca in «anti-Stato» e si proclami – richiamandosi a una maggior coerenza rispetto a una non mai ben precisata «costituzione avita» (*pàtrios politeia*) – unico, legittimo Stato. È quanto si verifica nel 411, quando, dopo un secolo dalla cacciata dei Pisistratidi (è Tucidide [8, 68, 4] a notare questa secolare tenuta della democrazia), in una Atene scossa dalla catastrofe siciliana, gli oligarchi, da sempre protesi all'insidia dell'odiato sistema, prendono il potere. Ma si trovano dinanzi alla non prevista reazione della flotta di stanza a Samo – cioè della base sociale della democrazia, in armi a causa della guerra –: la flotta si costituisce in contro-Stato, elegge i suoi strateghi, non riconosce quelli in carica sotto l'oligarchia, e proclama che «la guerra continua» mentre gli oligarchi non cercano altro che l'accordo con Sparta. Alla base di questa iniziativa vi è da un lato la salda convinzione che lo Stato sono le persone, dall'altro il radicato convincimento, insito nell'ideologia democratica, secondo cui – come proclama, in un discorso riscritto da Tucidide, Atenagora siracusano – «il demo è tutto» (6, 39): sofisma, se si vuole, basato anche sull'equivoco lessicale onde «demo» è sia la fazione popolare, sia la sua base sociale, sia la comunità nel suo insieme. Sofisma che in tanto ha corso e una qualche efficacia dimostrativa, in quanto rinvia anch'esso alla concezione personale dello Stato.

Nel 404-403, nel corso della più grave e più lunga guerra civile che l'Attica abbia conosciuto, si è giunti a un certo punto a una divisione in tre. Vi è dapprima il predominio assoluto dei Trenta, protesi a fare dell'Attica una Laconia agro-pastorale remota da interessi marittimi (è noto l'aneddoto plutarcheo [*Temistocle*, 19, 6] secondo cui Crizia volle che il *bema* da cui gli oratori parlavano «fosse girato verso terra»), del tutto indifferenti all'esodo di popolani e democratici dovuto alla vittoria oligarchica, e anzi fautori di tale esodo. Ma i democratici dispersi tra Beozia e Megaride presto si coalizzano, si asserragliano, dopo qualche successo militare, al Pireo, qui costituiscono una contro-Atene democratica, mentre gli oligarchi, scossi dalla sconfitta, si dividono in due tronconi, con due sedi distinte e due governi distinti, uno in Atene l'altro in Eleusi. E quando gli Spartani imporranno la pacificazione, cioè in sostanza il rientro dei democratici sulla base del ripristino della vecchia costituzione democratica in cambio di un impegno a non procedere a epurazioni o vendette, sarà però sancito – e resterà in vigore per qualche anno – che in Eleusi continui a sussistere una repubblica oligarchica, nella quale troverà rifugio chiunque non se la senta di accettare il compromesso della pacificazione.

L'altra faccia di tale concezione dello Stato si coglie al momento della rottura del patto: quando cioè l'esule, scacciato, si coalizza coi nemici della città per ritornare. Il presupposto da cui egli parte è che non già lo Stato (entità sovrappersonale, astratta), ma altri cittadini hanno causato il bando. Chi lo ha patito considera iniquo o erroneo il provvedimento, ed entra in guerra personale contro la propria città affinché l'errore sia cassato e l'ingiustizia sanata. Perciò Alcibiade passa agli Spartani e con loro si sfoga contro il sistema politico ateniese (Tucidide, 6, 89, 6), e quando – anni dopo – ritornerà, la sua apologia consisterà nella puntigliosa rivendicazione delle proprie ragioni e nella denuncia del torto subito non già dallo Stato ma da «coloro che lo avevano bandito» (Senofonte, *Elleniche*, 1, 4, 14-16). E perciò il «vecchio oligarca» si compiace della circostanza che Atene non sia un'isola: perché – osserva –, se per sventura Atene tale fosse, gli oligarchi «*non potrebbero tradire e aprire le porte al nemico*» (2, 15).

La nozione stessa di «tradimento» viene, così, relativizzata. Quando, oltre due secoli più tardi, Polibio rifletterà sull'esperienza politica greca, delle cui estreme propaggini era stato egli stesso partecipe, manifesterà una certa insofferenza appunto verso questa nozione del «tradimento»:

Spesso mi accade di meravigliarmi – scriverà – per gli errori che gli uomini commettono in molti campi, in modo particolare quando se la prendono coi «traditori». Perciò – prosegue – colgo l'occasione per dire due parole sulla questione, sebbene io non ignori che si tratta di materia difficile da definire e da valutare. Non è facile infatti stabilire chi si debba davvero definire «traditore».

Dopo di che vanifica, per così dire, il concetto stesso di tradimento osservando che tale certo non è lo «stabilire nuove alleanze»; al contrario – osserva – «coloro che, secondo le circostanze, hanno fatto passare le loro città ad altre alleanze e ad altre amicizie» spesso sono stati benemeriti delle loro città, e dunque non ha senso la maniera demostenica di affibbiare a destra e a manca l'epiteto di «traditore» ai propri avversari politici (18, 13-14). Il *tradimento* è solo una maniera unilaterale di giudicare un comportamento politico: beninteso nell'ottica di coloro che, come Alcibiade o come il «vecchio oligarca» o anche Polibio, non condividono affatto la formulazione di parte democratica, secondo cui «il demo è tutto».

Kinèin tous nomous

Ma se «il demo è tutto», se il popolo in quanto insieme di cittadini costituenti lo Stato è dunque al di sopra di ogni legge in quanto esso stesso fonte di ogni legge, l'unica possibile legge è a rigore – come proclama con durezza «la folla» (πλῆθος) in un momento delicato del celebre processo contro gli strateghi vincitori alle Arginuse (Senofonte, *Elleniche*, 1, 7, 12) – «che il popolo faccia quello che vuole» (che è poi la stessa formula con cui Otane erodoteo [III, 80] definisce il potere del monarca). Ma se il popolo è al di sopra della legge, la legge non può considerarsi immutabile, indipendente dalla volontà popolare, al contrario si adeguerà ad essa: anche se «mutare le leggi» (*kinèin tous nomous*) è (anche) un addebito classico dei democratici ai loro tradizionali nemici.

Per entrambi è sano richiamarsi alla «costituzione avita» (*pàtrios politeia*). Secondo Diodoro Siculo (14, 32, 6), Trasibulo, il promotore della guerra civile contro i Trenta, aveva proclamato che non avrebbe smesso la guerra contro i Trenta «finché il demo non avesse recuperato la *pàtrios politeia*». Dal canto loro i Trenta – secondo Aristotele – ostentavano di perseguire la *pàtrios politeia* (*Costituzione di Atene*, 35, 2). L'uno perseguiva il ripristino della democrazia radicale, gli altri ritenevano di attuare il loro programma abbattendo il pilastro della democrazia radicale, e cioè – spiega Aristotele – le leggi con cui Efialte aveva annullato il potere dell'Areopago e dato così avvio alla democrazia radicale. Trasimaco, il sofista di Calcedone cui Platone nella *Repubblica* attribuisce la teorizzazione brutale secondo cui giustizia è il diritto del più forte, rilevava la contraddizione e ne cavava motivo di ironia nei confronti dell'oratoria politica: «nella convinzione di sostenere gli uni argomenti contrari a quelli degli altri, non si accorgono [gli oratori] di mirare a un identico risultato e che la tesi dell'avversario è compresa nel proprio discorso» (Dionigi, *Su Demostene*, 3 = 1, pp. 132-34 Usener-Radermacher). Vi è ovviamente nel ricorso all'identica parola d'ordine programmatica un segno del più generale fenomeno per cui la democrazia, quando «parla», finisce quasi sempre per modellarsi sull'ideologia dominante. Così il richiamo al passato come a un dato di per sé positivo (non a caso il primo «fondatore» della democrazia finiva con l'essere lo stesso Teseo) si coniuga con la connotazione negativa dell'alterazione delle leggi vigenti (*kinèin* appunto). Ma tale proposito di fissità viene, o può venire, a cozzare con l'esigenza di porre il demo al di sopra delle leggi, unico arbitro della sua eventuale modificazione.

Per altro una modificazione della legge avviene comunque, *nel tempo*: tanto più che, osserva Aristotele, il fine che tutti perseguono non è «la tradizione» (*to pàtrion*) ma «il bene» (*Politica*, 1269a 4). Ed è fenomeno allarmante, in genere, per il pensiero conservatore: dai Pitagorici (Aristosseno, fr. 19 Müller) alle *Leggi* platoniche (772 D), anche se Platone non si nasconde l'inevitabilità del mutamento (769 D). *Kinèin* è parola bifronte: indica sia l'alterazione che lo sviluppo (Isocrate, *Evagora*, 7), e dunque finisce col coincidere con la nozione di *epidosis* (= progresso, in riferimento alle varie *technai*), fenomeno per così dire inevitabile, come teorizzano Isocrate in quel passo dell'*Evagora* e Demostene in un celebre schizzo di storia dell'arte militare (*Terza Filippica*, 47, dove *kekinesthai* ed *epidedokenai* sono sinonimi). Fenomeno inevitabile, se visto su una scala temporale molto estesa, anche per quel che riguarda la legge, per quanto pericoloso possa essere – lo rileva Aristotele – creare il precedente della modificabilità della legge, lasciare che la gente si abitui all'idea che la legge possa essere modificata (*Politica*, 2, 1268b 30-1269a 29).

In un *excursus* nel quale l'evidente richiamo a celebri e ben riconoscibili espressioni dell'«archeologia» tucididea³ mira a denotare l'ampiezza del tempo considerato come «teatro» del mutamento, Aristotele fornisce dunque una sorta di sua ἀρχαιολογία del diritto, omologa della più generale «archeologia» tucididea: un testo quest'ultimo di cui si colgono l'eco e l'efficacia – a pochi decenni dalla diffusione dell'opera tucididea – nel proemio di Eforo (fr. 9 Jacoby) e, appunto, in questo notevole *excursus* aristotelico. La conclusione cui Aristotele perviene racchiude in sé il riconoscimento di quella sintesi di innovazione e conservazione che fa del diritto una costruzione unica, l'unica capace di dare assetto alla trasformazione. Aristotele si sforza anche di individuare una *misura*, un criterio che consenta di valutare fino a che punto e quando innovare e quando invece, nonostante i difetti siano visibili, rinunciare a innovare. È un criterio empirico e generico: «Quando il miglioramento previsto è modesto, in considerazione del fatto che abituare gli uomini a modificare alla leggera le leggi è un male, è chiaro che conviene lasciare in vigore norme palesemente difettose: giacché non ci sarà vantaggio tale da compensare lo svantaggio dell'ingenerarsi di un'abitudine a disubbidire alle leggi».

Libertà! democrazia, tirannide/oligarchia

Quando passa a descrivere il sistema politico ateniese, il Pericle tucidideo instaura una contrapposizione tra «democrazia» e «libertà»: in mancanza di altro termine – dice – siamo soliti definire questo regime democrazia perché coinvolge nella *politeia* i molti, *però* si tratta di un sistema politico libero (*eleutheros de politèuomen*). Democrazia e libertà sono poste dall'oratore, in certo senso, in antitesi. Certo, l'epitafio non è propriamente quel «monumento alla democrazia ateniese» che una parte degli interpreti ha ritenuto di ravvisarvi (tra tali interpreti vi è anche Platone, che perciò volle parodiare nell'epitafio che Aspasia pronuncia nel *Menesseno*). L'elogio di Atene che l'epitafio pericleo contiene giunge a noi attraverso un duplice filtro: il primo filtro è lo stesso genere letterario dell'orazione funebre, inevitabilmente panegiristico; il secondo è costituito dalla persona dell'oratore, Pericle come lo valutava Tuciddide, un politico cioè che a giudizio del suo storico aveva di fatto snaturato il sistema democratico tenendone in vita solo l'esteriorità. La parola stessa che adopera (*demokratia*) non è termine caratteristico del linguaggio democratico, cui, come sappiamo, è più usuale *demos* nei suoi vari significati (tipica la formula di parte democratica *hyein ton demon* = abbattere, o tentare di abbattere, la democrazia). *Demokratia* è, anzi, all'origine, termine violento e polemico («il prevalere del demo») coniato dai nemici dell'ordinamento democratico: non è parola della convivenza. Esprime la *prevalenza* (violenta) di una parte: e tale parte è connotabile solo in termini di classe, tanto che Aristotele – per estrema chiarezza – formula il paradossale *exemplum fictum* secondo cui il predominio – in una comunità di 1300 cittadini – dei 300 (se appena tanti sono) nullatenenti contro tutti gli altri è, nondimeno, una «democrazia». Considerata in quest'ottica la democrazia finisce insomma con l'assumere connotati propri della tirannide: primo tra tutti la rivendicazione, per il demo, di un privilegio che è proprio del tiranno: l'essere cioè al di sopra della legge, *poièn ho ti boùletai*.

Nel linguaggio politico ateniese, però, si afferma anche un'altra costellazione terminologica e concettuale: quella che *identifica* libertà e democrazia da un lato, oligarchia e tirannide dall'altro. È ancora una volta Tuciddide che ce ne fornisce la documentazione, in quel capitolo del libro ottavo (8, 68) dove trae un bilancio del significato e delle conseguenze del colpo di Stato oligarchico del 411. Un colpo di Stato effimero e violento, sanguinario ma soprattutto inatteso – nota Tuciddide: la prima esperienza oligarchica dopo cento anni dalla cacciata dei tiranni. E Tuciddide commenta, dopo aver tracciato un breve e ammirato ritratto dei tre principali artefici del colpo di Stato: «Certo, solo persone di questo livello potevano realizzare un'impresa così grande: togliere al popolo di Atene la libertà cento anni dopo la cacciata dei tiranni». In questo caso è evidente che Tuciddide *identifica* il regime democratico con la nozione di libertà, allo stesso modo che nel sesto libro – là dove rievocava i timori diffusi in Atene dallo scandalo misterioso della mutilazione delle Erme – definiva «oligarchica e tirannica» la congiura che i democratici ateniesi temevano si celasse dietro

l'orripilante e all'apparenza inspiegabile scandalo. Qui il raggruppamento dei concetti è perfettamente speculare a quello rilevato nel libro ottavo: da un lato libertà = democrazia (abbattere la democrazia significa togliere agli Ateniesi quella libertà che avevano conquistato con la cacciata dei tiranni), dall'altro tirannide = oligarchia (una congiura che miri al governo dei pochi, cioè ancora una volta all'abbattimento della democrazia, è al tempo stesso «oligarchica» e «tirannica»). Un linguaggio che strida con il dato (storico) secondo cui i principali artefici della caduta della tirannide erano stati gli aristocratici coi loro alleati spartani mentre la forma in cui la democrazia arcaica si era manifestata era stata appunto la tirannide.

L'apparente aporia ha una soluzione assai semplice, che ci riconduce ancora una volta al compromesso da cui è sorta la democrazia nella Grecia di età classica: il compromesso tra signori e popolo, gestito con la testa, la cultura politica, il linguaggio dei signori che dirigono la città democratica. Per costoro, in tanto la democrazia è regime appetibile in quanto sia «libertà» (non a caso Pericle usa con distacco la parola *demokratia* e al tempo stesso rivendica che quello ateniese è un regime «di libertà»); un regime depurato dunque da ogni residuo «tirannico».

È qui l'origine empirica di quella poi usuale classificazione sistematica – propria dei pensatori greci – mirante a *raddoppiare* le forme politiche ogni volta in due sottotipi, uno buono e uno cattivo. È una risposta, all'aporia detta prima, che il pensiero greco concepisce molto presto. La vediamo teorizzata in Aristotele, che addirittura adopera due termini diversi: la «buona» democrazia è da lui detta *politeia*, la democrazia irrispettosa della libertà è invece, com'era da aspettarsi, la *demokratia*.

Ma è distinzione implicita già nell'agone costituzionale erodoteo, nei cui tre interventi (o per meglio dire nella loro somma) serpeggia il presupposto che ogni forma politico-costituzionale degeneri nella sua faccia deteriore e che tale processo degenerativo metta in moto un ciclo onde, storicamente, da una costituzione si passa a un'altra. In questo senso l'intervento più chiaro e più importante è quello di Dario, il quale imposta esplicitamente la questione dello sdoppiamento di ciascuna forma politica nella sua forma «idealizzata» da un lato e nel concreto suo inveramento dall'altro.

La teoria «ciclica»

Dario nota infatti che ciascuna delle tre forme politiche ottiene, nell'ambito del dibattito, due opposte caratterizzazioni. Otane tratteggia tutti i topici difetti del potere monarchico ed esalta, in poche efficaci pennellate, la democrazia; subito dopo Megabizo dichiara di approvare la critica al potere monarchico ma demolisce l'immagine positiva della democrazia ed esalta il predominio dell'aristocrazia; dopo di che lo stesso Dario si accinge a mettere in luce le tare del governo aristocratico e ritorna al punto di partenza, radicalmente sovvertendolo, con un elogio del potere monarchico. Proprio perché ha ormai davanti il quadro completo di queste sei possibili valutazioni dei tre sistemi, Dario apre il suo intervento dicendo che «a parole» (3, 80, 1: τῷ λόγῳ): questa lezione, che è quella corretta, è data soltanto dalla tradizione indiretta, rappresentata da Stobeo) tutti e tre i regimi sono «eccellenti»: mette in luce cioè che di ciascuno dei tre modelli esiste una variante positiva, quella in cui operano allo stato puro i *presupposti «teorici»* (questo significa appunto τῷ λόγῳ su cui ciascuno dei tre modelli si fonda. Questo implica – e Dario lo dice dopo – che, almeno per quanto attiene all'aristocrazia e alla democrazia, i loro caratteri negativi emergono quando dal piano definitorio si passa alla prassi.

Ma Dario si spinge oltre: offre due modelli di trapasso costituzionale da una forma a un'altra. Osserva infatti che, nella prassi, le democrazie concretamente realizzate e le aristocrazie «reali» pervengono entrambe a un tale disordine civile da determinare l'emergere del monarca. Il potere monarchico scaturisce dunque da una *stasis*, spesso sanguinosa, conseguente al fallimento pratico di ciascuna delle altre due forme politiche. D'altra parte lo stesso Dario non può essere ignaro del fatto che anche una cattiva monarchia può dar luogo alla *stasis*: è appunto all'indomani della catastrofe di Cambise (perfetta incarnazione del tiranno) e della guerra civile causata dall'usurpatore (il «falso

Smerdi») che i dignitari persiani si stanno consultando su quale forma politica dare alla Persia dopo il naufragio della monarchia; e si stanno consultando su altre possibili soluzioni costituzionali appunto perché la monarchia è sfociata in quegli sbocchi disastrosi. Dunque è chiaro, non solo a Dario ma dal contesto stesso in cui il dibattito ha luogo, che da ogni forma politico-costituzionale si trapassa nell'altra, e per giunta attraverso il doloroso passaggio della *stasis*, della guerra civile.

Dario è il vincitore: ma lo è sul piano storico, non sul piano dialettico. Dal punto di vista della forma dimostrativa, i suoi argomenti *si aggiungono* a quelli svolti dai due precedenti interlocutori, *non li annullano*. Sul piano dialettico il dibattito non ha né vinti né vincitori; e non può che essere così, giacché questo esito «aperto» corrisponde al ciclico succedersi di una «costituzione» a un'altra, sulle rovine e grazie ai difetti dell'altra, secondo un andamento che non può avere fine, vedere una tappa conclusiva. Anche per questo è giusto dire che da quel dibattito erodoteo si dipartono tutti gli sviluppi successivi del pensiero politico greco. Quando Tucidide, nel concreto del racconto, si troverà di fronte al problema ben singolare del rapido fallimento di un governo oligarchico – quello dei Quattrocento – pur costituito, com'egli ribadisce, da «persone di prim'ordine», non può che ricorrere alla spiegazione già fornita in termini generali da Dario sulle cause del fallimento di ogni aristocrazia, quantunque «buona»: egli chiama in causa infatti la rivalità tra i capi, tutti di ottimo livello ma tutti protesi a conseguire una posizione preminente (8, 89, 3). Anche lui si esprime con parole che fanno riferimento al trapassare da una forma costituzionale a un'altra, destinata anch'essa a soccombere, dunque ancora una volta a un «segmento» del «ciclo»: «così – osserva – va in rovina una oligarchia sorta dalla crisi della democrazia».

Questa immagine del fluire del processo politico-costituzionale domina la riflessione successiva: dall'ottavo libro della *Repubblica* di Platone al terzo libro della *Politica* di Aristotele, il quale correda la sua analisi con una ricchissima esemplificazione tratta dalla sua impareggiabile conoscenza delle vicende politico-costituzionali di centinaia di *poleis* greche (le 158 *Politeiai*, delle quali ci è giunta, quasi per intero, quella riguardante Atene). Cercare di stabilire secondo quale successione, per lo più, il trapasso concretamente si produca fu oggetto di indagine e di speculazione dei pensatori successivi, dal tardo-pitagorico Ocello Lucano a Polibio, nei quali l'indagine empirica si coniuga con l'idea filosofica di un «ritorno», di una «anaciclosi».

Correttivo dell'eterno ripetersi del ciclo è la costituzione «mista»: un sistema cioè che, racchiudendo in sé gli elementi migliori dei tre modelli, si propone (o si illude) di contemperarli annullando gli effetti distruttivi e autodistruttivi che, preso per sé, ciascuno di essi produce. L'intuizione di una forma «mista» come altamente positiva è già in un cenno, rapido ma molto chiaro, di Tucidide (8, 97), là dove lo storico ben singolarmente si sofferma a elogiare l'effimero sistema politico affermatosi in Atene alla caduta dei Quattrocento. In realtà quel sistema – il cosiddetto regime dei Cinquemila – ha ben poco di «misto»: è una di quelle che Aristotele avrebbe definito oligarchie appunto perché fondate sulla limitazione della cittadinanza in base al censo. E invero anche le altre ipotesi di costituzione «mista» – su cui lo stesso Aristotele e soprattutto i suoi scolari (da Teofrasto a Dicearco a Stratone) si arrovellarono – sono tutte caratterizzate dalla rimozione del tratto precipuo della democrazia, cioè la piena cittadinanza ai nullatenenti: sono dunque, essenzialmente, delle oligarchie. È nondimeno quello della costituzione «mista» il tema che domina la riflessione greca soprattutto in epoca ellenistica e romana. Posto di fronte all'originale e complessa soluzione che la *polis* Roma dava al problema della cittadinanza e della sua combinazione con l'esigenza di un potere forte e stabile, Polibio ritenne di averne trovato appunto in Roma il modello concreto e durevole. Il libro sesto delle sue *Storie*, non a caso collocato dopo il racconto della durissima sconfitta di Canne, a chiarimento delle ragioni per cui Roma era sopravvissuta a quella sconfitta, è tutto consacrato appunto alla morfologia della costituzione romana in quanto esemplare perfetto di costituzione «mista».

Ma con Polibio la esposizione sin qui tentata dell'«idea greca della politica» è giusto che si arresti. A contatto dapprima con le grandi monarchie ellenistiche, quindi con la *polis* romana, il pensiero greco – ormai un unico pensiero ellenistico-romano – ha preso nuove strade. Lì incomincia un'altra storia.

Riferimenti bibliografici

- Baslez M.D., *L'étranger dans la Grèce antique*, Belles Lettres, Paris 1984.
- Canfora L., *Studi sull'Athenaion Politeia pseudo-senofontea*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», V, 1980, n. 4.
- Carpenter R., *Gli architetti del Partenone*, trad. it., Einaudi, Torino 1979.
- Corcella A., *Storici greci*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Farrar C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Gauthier P., *Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques*, «Annales de l'Est, Mémoires», XLIII, Univ. de Nancy II, 1972.
- Gernet L., *La notion de démocratie chez les Grecs*, in «Revue de la Méditerranée», 1948, pp. 385-93.
- Gillis D., *Collaboration with the Persians*, «Historia», Einzelschriften, Heft 34, Wiesbaden F. Steiner Verla, 1979.
- Glotz G., *Histoire grecque*, I, *Des origines aux guerres médiques*, Paris 1925.
- La Rocca E. (a cura di), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Electa, Milano 1988.
- Loroux N., *L'invention d'Athènes*, Mouton, Paris-La Haye 1981.
- Meier C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1988.
- Mossé C., *Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IV^{ème} siècle*, in «Eirene», 16, 1978, pp. 81-89.
- Musti D., *Polibio*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Utet, Torino 1982, pp. 609-52.
- Rodewald C., *Democracy: Ideas and Realities*, London, Dent, 1974 (ottima antologia di testi che giunge sino all'età tardo-antica).
- Rosenberg A., *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* (1921), trad. it. in L. Canfora, *Il comunista senza partito*, Sellerio, Palermo 1984.
- Id., *Aristoteles über Diktatur und Demokratie*, in «Rheinisches Museum», 32, 1933, pp. 339-61.
- Rousseau J.-J., Nota 1^a alla *Dédicace* del *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1754), in *Oeuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, Paris 1964, p. 195.
- Vatin C., *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris, Sedes, 1984.
- Weil R., *Philosophie et histoire, La vision de l'histoire chez Aristote*, in *La politique d'Aristote*, «Entretiens Hardt», XI, Genève 1964, pp. 159-89.
- von Wilamowitz-Moellendorf U., *Staat und Gesellschaft der Griechen*, «Die Kultur der Gegenwart», IV, 1, Teubner, Leipzig 1923².

Appendice di testi

Erodoto, «Le storie», III, 80-82

80. Dopo che il tumulto si fu quietato e furono passati cinque giorni, quelli che si erano ribellati ai Magi tenevano un consiglio su tutto il complesso delle faccende dello stato, e furono pronunciati discorsi incredibili sì ad alcuni dei Greci, ma pure furono pronunciati. [2] Otane invitava a porre il potere nelle mani di tutti i Persiani dicendo questo: «A me sembra opportuno che nessuno divenga più nostro monarca, perché non è cosa né piacevole né conveniente. Voi sapete infatti l'insolenza di Cambise a qual punto è giunta, e avete provata anche l'arroganza del Mago. [3] Come dunque potrebbe essere una cosa perfetta la monarchia, cui è lecito far ciò che vuole senza doverne render conto? Perché anche il migliore degli uomini, una volta salito a tale autorità, il potere monarchico lo allontanerebbe dal suo solito modo di pensare. Dai beni presenti gli viene infatti l'arroganza, mentre sin dalle origini è innata in lui l'invidia. [4] E quando ha questi due vizi ha ogni malvagità, perché molte scelleratezze le compie perché pieno di arroganza, altre per invidia. Eppure un sovrano dovrebbe essere privo di invidia, dal momento che possiede tutti i beni. Invece egli si comporta verso i cittadini in modo ben differente, è invidioso che i migliori siano in vita, e si compiace dei cittadini peggiori ed è prontissimo ad accogliere le calunnie. [5] Ma la cosa più sconveniente di tutte è questa: se qualcuno lo onora moderatamente, si sdegna di non esser onorato abbastanza; se invece uno lo onora molto si sdegna ritenendolo un adulatore. E la cosa più grave vengo ora a dirla: egli sovverte le patrie usanze e violenta donne e manda a morte senza giudizio. [6] Il governo popolare invece anzi tutto ha il nome più bello di tutti, l'uguaglianza dinanzi alla legge, in secondo luogo niente fa di quanto fa il monarca, perché a sorte esercita le magistrature ed ha un potere soggetto a controllo e presenta tutti i decreti dell'assemblea generale. Io dunque propongo di abbandonare la monarchia e di elevare il popolo al potere, perché nella massa sta ogni potenza».

Questo parere esprimeva Otane.

81. Megabizo invece esortava a volgersi all'oligarchia dicendo così: «Quel che ha detto Otane per por fine alla tirannide si intenda detto anche da me; ma quanto al fatto che vi invitava a conferire il potere al popolo, egli non ha colto il parere migliore: niente infatti c'è di più privo di intelligenza, né di più insolente del volgo buono a nulla. [2] E certo, che per fuggire l'insolenza di un monarca gli uomini cadano nell'insolenza di una plebaglia sfrenata, è cosa assolutamente intollerabile. Quello infatti se fa qualcosa la fa a ragion veduta, questa invece non ha neppure capacità di discernimento: e come potrebbe aver discernimento chi né ha imparato da altri né conosce da sé niente di buono, e si getta alla cieca senza senso nelle cose, simile a torrente impetuoso? [3] Della democrazia facciano dunque uso quelli che vogliono male ai Persiani; noi invece, scelto un gruppo degli uomini migliori, a questi affidiamo il potere; ché fra questi ci saremo anche noi, ed è giusto che dagli uomini migliori derivino le migliori deliberazioni».

82. Megabizo esprimeva dunque questo parere. E per terzo Dario rivelava il suo parere dicendo: «A me quel che ha detto Megabizo riguardo al governo democratico mi pare l'abbia detto giustamente; non giustamente invece quel che riguarda l'oligarchia. Ché, offrendocisi tre forme di governo ed essendo tutte a parole ottime, ottima la democrazia e l'oligarchia e la monarchia, io affermo che quest'ultima è di molto migliore. [2] Di un uomo solo che sia ottimo niente potrebbe apparire migliore, e valendosi di tale sua saggezza egli potrebbe guidare in modo perfetto il popolo, e così soprattutto potrebbero esser tenuti segreti i provvedimenti contro i nemici. [3] Nell'oligarchia invece ai molti che impiegano le loro qualità nell'amministrazione dello stato sogliono capitare gravi inimicizie private, perché, volendo ciascuno essere il primo e prevalere con i suoi pareri, vengono a grandi inimicizie fra loro, e da queste nascono discordie, e dalle discordie stragi, e dalle stragi si passa alla monarchia, e con ciò si dimostra di quanto questo regime è il migliore. [4] D'altra parte se il popolo è al potere è impossibile che non sopravvenga la malvagità. E sopravvenuta nello stato la malvagità sorgono fra i malvagi non inimicizie, ma salde amicizie, poiché quelli che danneggiano gli interessi comuni lo fanno cospirando fra loro. E questo succede fino a che uno del popolo, postosi a capo degli altri, li fa cessare; in conseguenza di ciò costui s'impone all'ammirazione del popolo, e così ammirato viene proclamato monarca. E così anche questo dimostra che la monarchia è la cosa migliore. [5] E per dir tutto in una sola parola, donde ci è venuta la libertà e chi ce l'ha data? forse dal popolo o dall'oligarchia o non piuttosto da un monarca? Il mio parere è dunque che noi, avendo ottenuta la libertà per opera di un sol uomo, dobbiamo mantenere in vigore la stessa forma di governo, e inoltre non dobbiamo abolire le istituzioni dei nostri padri, che sono buone, perché non sarebbe certo la cosa migliore».

(Trad. A. Izzo d'Accinni)

Concessione della cittadinanza ateniese ai Samii

Cefisofonte di Peania fungeva da segretario.

Per i Samii che furono al fianco del popolo di Atene.

Decisione del Consiglio e dell'Assemblea popolare

La tribù Cecropide aveva la pritanìa, segretario era

Polymnis, Alessia arconte, Nicofonte di Atmonia era presidente.

Proposta di Clisofo e degli altri pritanii:

Sia lode agli ambasciatori Samii, a quelli venuti prima e a quelli giunti ora, e agli strateghi e a tutti gli altri Samii, perché sono valorosi e pronti ad agire per il meglio. Sia lode all'opera loro, perché essi agiscono in modo giovevole sia per Atene che per Samo. In premio di quanto di bene hanno fatto per gli Ateniesi, gli Ateniesi li tengono in grande considerazione e propongono quanto segue: È decisione del Consiglio e dell'Assemblea che i Samii siano Ateniesi, e che assumano la cittadinanza nelle forme a loro più gradite. Che questa decisione sia attuata nel modo più giovevole ad entrambi, come essi dicono; quando ci sarà la pace, allora si potranno prendere su ogni altro argomento deliberazioni comuni. Continuino ovviamente a giovare delle loro leggi in piena autonomia, e tutto il resto facciano secondo i giuramenti e gli accordi intervenuti tra Samii e Ateniesi

[...]

(Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 96)

12. Ma ciò che procurò il maggior diletto e ornamento Ateniesi, la maggior meraviglia agli stranieri, ed oggi rimane, solo, a testimoniare che la potenza dell'Ellade, di cui tanto si parla, e il suo antico splendore non sono menzogne: voglio dire la costruzione degli edifici sacri; fu pure il più denigrato degli atti pubblici di Pericle e bersaglio di accuse calunniose da parte dei suoi avversari nelle assemblee. Essi gridavano che l'aver trasferito da Delo ad Atene il tesoro comune degli Elleni era un sopruso che suscitava maldicenze e pre giudizio al buon nome del popolo ateniese; anche la più valida scusa di cui esso disponeva contro i suoi denigratori, e cioè d'aver portato via dall'isola il tesoro per paura che i barbari se ne impadronissero e per custodirlo in luogo sicuro, gli era stata tolta da Pericle, giacché l'Ellade doveva ritenersi offesa in modo brutale e tenuta apertamente sotto il giogo di un tiranno, al vedere che coi contributi estorti a forza per sopperire alle spese della guerra contro i Persiani, gli Ateniesi indoravano e abbellivano la loro città come una donna vanitosa, cingendola di pietre preziose, statue e templi da mille talenti l'uno.

Pericle spiegò ai cittadini che non dovevano render nessun conto agli alleati dell'impiego che facevano del tesoro, dal momento che combattevano per essi e tenevano lontani i barbari. «I nostri alleati, disse, non ci consegnano cavalli o navi od opliti, ma solo danari; e questi non appartengono più a chi li versa, ma a chi li riceve, purché presti il servizio per cui li riceve. E la nostra città, quando abbia provveduto adeguatamente ai bisogni della guerra, non dovrebbe impiegare le sue disponibilità in opere, che si traducano, una volta compiute, in gloria eterna, e, mentre si compiono, in benessere concreto? Esse suscitano attività di ogni genere e fanno sorgere le necessità più varie; queste, risvegliando ogni arte, muovendo ogni mano, danno da mangiare coi salari a quasi tutta la città, sì che mentre s'adorna, si nutre anche da sé». Pericle voleva insomma che se i giovani atti alle armi si arricchivano alla guerra, grazie ai contributi degli alleati, la folla dei lavoratori non inquadri nell'esercito né rimanesse esclusa dai profitti, né vi partecipasse restando oziosa ed inerte.

A questo scopo portò e propose all'assemblea piani grandiosi di costruzioni e disegni d'opere, la cui esecuzione richiedeva molto tempo e l'intervento di molte categorie d'artigiani; in tal modo anche i cittadini rimasti a casa avevano una giustificazione per partecipare al godimento degli utili pubblici, non meno degli equipaggi, delle guarnigioni e degli eserciti.

Furono usati come materiali la pietra, il bronzo, l'avorio, l'oro, l'ebano, il cipresso; furono impiegate le arti che li trattano e lavorano, cioè falegnami, scultori, fabbri, scalpellini, tintori, modellatori d'oro e d'avorio, pittori, arazzieri, intagliatori, per non dire di coloro che importarono e trasportarono tutte queste merci: armatori, marinai e piloti in mare, carradori, allevatori, conducenti, cordai, tessitori, cuoiai, terrazzieri e minatori. Ogni categoria aveva poi schierato sotto di sé, come un generale il proprio corpo d'armata, una folla particolare di manovali, che erano le membra di cui si serviva per disimpegnare la sua mansione.

(Trad. C. Carena)

Pseudo-Senofonte, «Costituzione di Atene», 2, 19-20

Io dico dunque che il popolo ateniese sa quali dei cittadini sono buoni e quali sono cattivi, e proprio perché lo sanno amano quelli che a loro sono favorevoli e utili, anche se sono cattivi, e odiano piuttosto i buoni. Pensano infatti che la virtù di costoro sia nata non per il loro bene, ma per il loro danno. Al contrario, alcuni, benché siano democratici, per la loro nascita e natura non appartengono al popolo. Ora io concedo che il popolo voglia un governo di popolo, perché non si può non concedere che uno faccia il proprio bene. Ma chi, non essendo del popolo, sceglie di vivere in una città governata dal popolo piuttosto che in una città governata da pochi, ha in animo di commettere ingiustizia, sapendo che ai delinquenti una democrazia offre maggiori garanzie d'impunità che una oligarchia. Quanto dunque alla costituzione degli Ateniesi, io non ne approvo la forma; ma dal momento che parve loro bene di reggersi a democrazia, mi sembra che difendano bene la democrazia servendosi del modo che ho illustrato.

(Trad. G. Serra)

Pseudo-Senofonte, «Costituzione di Atene», 2, 14-15

Di una cosa però mancano gli Ateniesi. Se abitassero un'isola, potrebbero danneggiare impunemente gli altri, finché il dominio del mare fosse loro, senza veder devastato il proprio territorio né subire la presenza nemica. Ora invece i contadini e i ricchi ateniesi tentano di ingraziarsi i nemici, mentre il popolo, ben sapendo che i nemici non bruceranno né devasteranno nulla di sua proprietà, vive tranquillo e non cerca di ingraziarsi. E anche da un altro timore sarebbero liberi, se abitassero un'isola: che cioè la città non potrebbe essere mai tradita dagli oligarchi, né le porte aperte e i nemici fatti entrare. Come potrebbe accadere ciò se Atene fosse un'isola? E non vi potrebbero essere nemmeno colpi di mano contro la democrazia, se Atene fosse un'isola. Ora invece, se si tentasse un colpo di mano contro la democrazia, lo si farebbe riponendo speranza nei nemici,

pensando di poterli introdurre in città via terra.

(Trad. L. Canfora)

Aristotele «Politica», 1268b-1269a

Ma poiché ne abbiamo fatto menzione è meglio aggiunger ancora qualche breve considerazione sull'argomento. Infatti sulla soluzione da dare a questo problema regna il dubbio ed a qualcuno potrebbe sembrare miglior partito introdurre dei progressi nella costituzione: ciò è pure avvenuto nelle altre scienze, per esempio la medicina e la ginnastica si sono allontanate dalle pratiche tradizionali, come tutte le altre arti e tecniche, sicché, dal momento che anche la politica è da annoverare tra queste, è chiaro che anche in essa debba accadere la medesima cosa. E qualcuno potrebbe sostenere che nei fatti stessi si riscontrano indizi di questi progressi, osservando che le leggi antiche erano eccessivamente rozze e barbare: basti pensare che i Greci andavano armati e si vendevano gli uni agli altri le donne e che in alcuni luoghi sono rimasti antichi ordinamenti legislativi di una estrema semplicità, come la legge sugli omicidi di Cuma che sancisce che se chi persegue un omicidio porta in giudizio un certo numero di testimoni suoi parenti, l'imputato è ritenuto colpevole dell'uccisione. Ma in generale tutti cercano il bene e non la fedeltà alla tradizione; ed è probabile che i primi abitanti del mondo, nati dalla terra o sopravvissuti a qualche cataclisma, fossero uomini del tutto ordinari e senza eccezionali doti intellettuali – come del resto si dice anche dei giganti – sicché è assurdo restare fedeli alle loro credenze. Si aggiunga che non è il partito migliore neppure lasciare immutate le leggi scritte. Come per le altre arti, così anche per l'ordinamento politico è impossibile stabilire con precisione per iscritto tutte le disposizioni; perché le determinazioni scritte vanno fatte in termini universali, mentre le pratiche concrete vertono sulle cose individuali. Da queste considerazioni è evidente che le leggi, o almeno alcune di esse ed in qualche caso, devono essere mutate, mentre a chi guardi da un altro punto di vista questo tentativo sembrerebbe richiedere molta cautela. Infatti quando il miglioramento è esiguo ed è cattivo consiglio introdurre l'abitudine ad abolire con facilità le leggi, allora è chiaro che bisogna lasciare sussistere alcuni errori dei legislatori e dei governanti; perché l'eventuale vantaggio che si potrebbe ottenere dalla modificazione non è pari al danno che si potrebbe arrecare introducendo l'abitudine a disobbedire ai governanti. E non prova nulla il paragone con le arti perché non è la stessa cosa modificare un'arte ed una legge, dal momento che la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza che il costume il quale non si forma che con il trascorrere di un lungo periodo di tempo, sicché il passare facilmente dalle leggi vigenti a leggi nuove finisce con l'estenuare la forza stessa della legge. Inoltre, ammesso che questa debba essere mutata, debbono essere mutati tutti i decreti in ogni costituzione, oppure no? E chiunque può introdurre le modificazioni o possono farlo solo tutti i cittadini riuniti a consesso? Perché c'è una gran differenza. Ma lasciamo questa indagine per la quale si presenteranno altre occasioni

(Trad. C.A. Viano)

Tucidide, 2, 37

37. Il nostro sistema politico non si propone di imitare le leggi di altri popoli: noi non copiamo nessuno, piuttosto siamo noi a costituire un modello per gli altri. Si chiama democrazia, poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale, ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù del merito; e poi, d'altra parte, quanto all'impedimento costituito dalla povertà, per nessuno che abbia le capacità di operare nell'interesse dello Stato è di ostacolo la modestia del rango sociale. [2] La nostra tuttavia è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo Stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati a reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada, e non per questo lo guarda storto, cosa innocua di per sé, ma che pure non manca di causare pena. [3] Ma, se le nostre relazioni private sono caratterizzate dalla tolleranza, nella vita pubblica il timore ci impone di evitare col massimo rigore di agire illegalmente, piuttosto che in ubbidienza ai magistrati in carica e alle leggi; soprattutto alle leggi disposte in favore delle vittime di un'ingiustizia e a quelle che, anche se non sono scritte, per comune consenso minacciano l'infamia.

(Trad. M. Cagnetta)

Tucidide, 6, 38-39

38. Ma poiché queste cose, così come io le dico, gli Ateniesi le conoscono, essi pensano – lo so bene –, a salvaguardare i loro interessi; ed è invece qui che ci sono uomini i quali favoleggiano di cose che né esistono né potrebbero verificarsi, [2] e che io non ora per la prima volta ma da sempre so che mirano, o con discorsi di tal genere e ancora più deleteri oppure con le azioni, a spaventare la vostra collettività per dominare loro la città. E tuttavia ho paura che, a forza di fare molti tentativi, finiscano col riuscirci: ché noi non siamo bravi, prima di trovarci nei guai, a prevenire, né, una volta accortici della situazione, a perseguire. [3] Pertanto, a causa di ciò, la nostra città è raramente in pace, e deve affrontare molte sommosse e non più lotte contro i nemici esterni che contro se stessa, e talvolta anche tirannidi e dominazioni inique. [4] Ma ora io proverò, purché voi vogliate seguirmi, a non permettere più che alcuna di queste cose ci capiti, e lo farò da un lato convincendo voi, i molti, a punire coloro che fanno tali macchinazioni, non solo quando siano colti in flagrante (ché è difficile sorprenderli), ma anche per ciò che essi vogliono sì fare, ma non possono (ché dal nemico non solo per ciò che fa ma anche per le sue intenzioni bisogna preventivamente difendersi, se è vero che chi non si è difeso prima, prima subirà); e dall'altro, per quanto riguarda i pochi, un po' confutandoli, un po' sorvegliandoli, un po' ammaestrandoli: ché in grandissima misura, così, mi sembra che riusciremo a distoglierli dall'agire male. [5] E insomma – cosa che più volte ho considerato – che cos'è che volete, voi giovani? Forse volete già governare? Ma non è legale: e la legge fu stabilita sul presupposto che voi non ne foste capaci, piuttosto che con l'intento di togliere i diritti a chi lo fosse. Ma volete allora godere di eguali diritti non con molti altri? E come può essere giusto che uomini eguali non siano ritenuti degni di eguali diritti?

39. Qualcuno dirà che il potere del demo non è né intelligente né equo, mentre coloro che hanno le ricchezze sono i più capaci di governare nel modo migliore. Ma io dico innanzitutto che «demo» è il nome di tutta la collettività, mentre «oligarchia» è una parte; poi che i migliori custodi delle ricchezze sono sì i ricchi, ma possono deliberare meglio gli intelligenti e decidere nel modo migliore, dopo aver ascoltato le parti, i più: e queste categorie hanno parti eguali, allo stesso modo, sia singolarmente sia nel complesso, nel governo del popolo. [2] L'oligarchia, invece, dei pericoli fa partecipare i più, mentre i vantaggi non solo se ne prende di più degli altri, ma arriva anzi a tenerseli tutti, privandone gli altri: che è ciò che, tra di voi, i ricchi e i giovani desiderano, ma è impossibile da ottenere in una grande città.

(Trad. A. Corcella)

³ Ἐσιδηροφούν τότε γὰρ οἱ Ἕλληνες (Tucidide, 1, 6); σημείον ψαῖη τις ἄς (1, 6; 10; 21); ἐπ' αὐτῶν ἔργων (1, 21); δια χρόνου πλεῖθλος (1, 1).

James Redfield. L'uomo e la vita domestica

Fonti: la presenza di un'assenza

Uno degli insegnamenti che Arnaldo Momigliano ci ha lasciato è che la storia non riguarda le fonti. La storia è un'interpretazione di quella realtà di cui le fonti sono «segni indicativi o frammenti». Ovviamente noi muoviamo da un esame delle fonti, ma cerchiamo di guardare *attraverso* di esse alla realtà che rappresentano o che volta a volta non riescono a rappresentare, travisano e persino dissimulano. L'indicazione di Momigliano è particolarmente significativa rispetto al nostro argomento, perché i Greci dell'età classica non ci hanno lasciato quasi nessuna notizia sulla loro vita domestica.

In primo luogo, disponiamo per questo periodo di testimonianze non formali molto scarse – mi riferisco a fonti d'informazione come lettere personali, documenti commerciali, materiali d'archivio, deposizioni rese in procedimenti giudiziari. Non ci mancano invece le rappresentazioni formali: immagini modellate e dipinte, descrizioni letterarie, resoconti storici, analisi filosofiche, discorsi pubblici tramandati come modelli di retorica. Incontriamo i Greci, per così dire, col vestito della domenica: non li cogliamo di sorpresa, ma essi ci appaiono come scelsero di raffigurarsi. Inoltre in questi casi, con poche eccezioni, si tratta di rappresentazioni della vita pubblica. La storia, una volta acquisita la sua forma canonica con Tuciddide, si interessò quasi esclusivamente della politica e della guerra. La tradizione filosofica da Pitagora in poi (con l'importante eccezione di Aristotele) ha guardato con ostilità alla «sfera domestica», campo di emozionalità fluttuante, di tendenze antisociali e di basse motivazioni. È più probabile che siano morali le azioni inerenti alla vita pubblica, dal momento che, essendo visibili, sono soggette al giudizio del pubblico.

La vita pubblica si svolge in un pubblico spazio. Questa regola ha un singolare riflesso in quella forma artistica che rappresentava al pubblico di Atene l'esperienza privata e le relazioni domestiche, vale a dire il dramma. Sia nella tragedia che nella commedia la scena è ambientata all'aperto, nella strada o in un luogo del genere. I personaggi escono dalla casa – o dal suo equivalente (la tenda di Aiace, la caverna del Ciclope) – e non di rado forniscono qualche spiegazione sul motivo per cui sono usciti a esporre i loro segreti propositi o a lamentarsi dei loro privati dispiaceri. La rappresentazione, in altri termini, rappresenta se stessa come rivelazione di qualcosa che è normalmente nascosto. Questo ci aiuta a capire perché nel dramma le relazioni domestiche siano generalmente rappresentate nella loro anormalità, come interrotte o in crisi. In quanto rappresentazione della vita domestica il dramma è anche una sorta di scandalo.

Nel dramma molti dei personaggi sono femminili. Nella vita di tutti i giorni era motivo di merito per una donna ateniese (come osserva il Pericle di Tuciddide) che non si sapesse nulla sul suo conto; le donne che appaiono sulla scena sono in qualche modo screditate o in pericolo già dal momento in cui il pubblico le vede, per il fatto stesso che può vederle. Ciò che normalmente è nascosto non può che essere fuor di luogo quando è rivelato.

I Greci del periodo classico non produssero quel genere di narrativa naturalistica che è una così

ricca testimonianza di vita domestica per i tempi moderni. Possiamo senza dubbio dedurre certe cose dalle rappresentazioni di cui disponiamo, ma è come assistere a una commedia, in cui ogni tanto una porta si apre e appare un messaggero, o si affaccia un personaggio a dirci qualcosa di ciò che accade in quel chiuso mondo invisibile. Sulla base di questi accenni e di questi frammenti è possibile fornire una descrizione della vita domestica dell'antica Grecia, ed infatti ciò è stato fatto; il presente saggio adotta tuttavia un diverso modo di procedere. Vuol essere una ricerca sull'*idea* della «sfera domestica» presso i Greci (soprattutto per quanto se ne può ricavare dai miti e dai riti) e, in modo più specifico, sulla collocazione di tale idea entro l'ideologia della città-Stato. La selezione messa in atto da un popolo nel rappresentare se stesso può dirci molto, tanto per ciò che nasconde che per ciò che rivela.

La soppressione della «sfera domestica»

Cominciamo con un'assenza ben nota ma sconcertante: i Greci dell'età classica non ci hanno lasciato alcuna storia d'amore. L'intreccio che ci è più familiare, quello che si sviluppa quando «uno-incontra-una» e finisce con un «vissero-felici-e contenti», non trova posto nella letteratura greca prima del *Dyskolos* di Menandro, composto nel 316 a.C., sette anni dopo la morte di Alessandro il Grande. Naturalmente è possibile che alcune opere andate perdute – l'*Andromeda* di Euripide, ad esempio – seguissero quello schema, e non mancano alcune eccezioni in tal senso nelle opere che ci sono pervenute e che per lo più riguardano gli dei; nella nona *Pitica* di Pindaro, ad esempio, troviamo Apollo che corteggia la ninfa Cirene; e Omero allude alle avventure prematrimoniali di Zeus ed Era, «allora che d'amore la prima volta s'unirono / entrando nel letto, dei cari parenti all'oscuro» (*Iliade*, XIV, 295 sg., trad. Calzecchi Onesti). Resta valida tuttavia la regola generale, e ciò è tanto più sorprendente in quanto (a differenza della narrativa di tipo naturalistico) le storie d'amore sono diffuse in tutto il mondo e sono alla base di classici diversi tra loro quanto *La storia del principe Genji*, o il *Sakuntala*. E ancora, le storie d'amore costituiscono una parte importante del patrimonio comune delle fiabe popolari indoeuropee, sia che si tratti della storia del figlio ultimogenito che conquista la bella principessa sia che si narri della fanciulla sfortunata tratta in salvo dal suo splendido cavaliere.

Anche i Greci naturalmente raccontavano favole del genere, per esempio come Giasone conquistasse Medea, o Pelope ottenesse Ippodamia, ma nel periodo classico queste non erano propriamente storie d'amore. Pindaro, ad esempio, racconta sia la storia di Pelope che quella di Giasone. Nella prima *Olimpica* Pelope è certamente un pretendente, ma non lo vediamo corteggiare Ippodamia, che è piuttosto il premio per chi batte suo padre Enomao. Giasone, nella quarta *Pitica*, ammalia e seduce Medea, che non è peraltro il premio cercato, quanto lo strumento attraverso cui egli porta a termine un'impresa che gli restituirà il suo patrimonio.

In altri termini Giasone non è in cerca di una sposa ma della sua propria eredità. La successione è l'aspetto della vita familiare di cui si preoccupa la narrativa classica. Nell'*Antigone*, ad esempio, Emone e Antigone sono una coppia di fidanzati – l'amore di lui per la ragazza costituisce il «punto di crisi» dell'intreccio tragico –, ma il tragediografo non li mette mai insieme sul palcoscenico: Antigone diventa piuttosto il motivo del conflitto tra Emone e suo padre. Clitennestra uccide un marito e ne sposa un altro, ma la sua tragedia sta nel rapporto con Oreste, che deve uccidere la madre per rivendicare i suoi diritti sul regno del padre. C'è quindi Edipo: i suoi guai cominciano dall'infanzia, quando suo padre tenta di ucciderlo, e continuano quando – per caso – egli recupera il suo patrimonio uccidendo il padre e diventando il marito di sua madre. I problemi sorgono quando un genitore cerca di impedire il giusto succedersi delle generazioni. Allo stesso modo la contesa tra Pelope ed Enomao diventa omicida, perché Enomao non voleva consentire al matrimonio di sua figlia e per questo sfidava tutti i pretendenti a una corsa di carri. Faceva partire per primo lo sfidante, poi lo raggiungeva con i suoi magnifici cavalli e lo pugnava alla schiena. In questo modo aveva ucciso dodici giovani. Il tredicesimo, Pelope, riuscì (in modi diversi a seconda delle versioni) a uccidere Enomao e conquistò Ippodamia.

In una versione Enomao voleva sposare egli stesso Ippodamia, e questo tema incestuoso si può considerare latente in tutte le versioni: sposare la propria figlia è come uccidere il proprio figlio, un rifiuto di «mollare», di lasciar posto alla generazione successiva.

Gli dei, essendo immortali, non hanno questo problema, o piuttosto, proprio perché immortali, hanno il problema inverso. La *Teogonia* di Esiodo racconta estesamente come i due maggiori tra gli dei, Urano e Crono, tentassero invano, ognuno a sua volta, di impedire la propria successione; Zeus, terzo in linea discendente, rimise ordine nel cosmo. Ci riuscì divorando, piuttosto che sposando, Metis, sua prima moglie. Dalla testa di Zeus nacque così Atena – che era in tutto devota a lui, in quanto padre e madre insieme –, mentre fu evitata la nascita di un figlio che avrebbe potuto essere migliore di suo padre. Insomma l'eterno potere di Zeus era assicurato da una figlia eternamente vergine e da un figlio mai nato.

Dal momento che siamo immortali, sembravano dire ai Greci i loro miti, dobbiamo permettere alle nostre figlie di sposarsi e ai nostri figli di vivere. Quelli che infrangono questa regola turbano l'universo. Un esempio leggendario è quello di Astiage di Media: aveva appreso in sogno (Erodoto, I, 108) che il figlio di sua figlia avrebbe preso il suo posto sul trono. Invece di rallegrarsi del sogno, che gli prometteva di regnare per un'altra generazione (gli sarebbe succeduto non suo figlio ma suo nipote), Astiage si comportò come se sperasse di vivere per sempre e cercò di sopprimere il bambino. Fu così che si ebbero Ciro il Grande e l'impero persiano. Errori che a livello domestico provocano tragedie, nella storia del mondo generano prodigi.

Il problema della successione è uno dei modi in cui si pone il rapporto tra cultura e natura: attraverso la successione noi, organismi mortali – «creature di un sol giorno», come ci definiscono i poeti –, facciamo in modo di trasmettere un ordine culturale durevole. Possiamo farlo solo superando l'egoismo; l'ordine culturale diventa quindi il dono di una generazione a quella successiva. In tal misura in cui consideravano la famiglia entro i termini di questo problema, i Greci la guardavano dal punto di vista della città-Stato. Il fine della famiglia, in quest'ottica tutta politica, è quello di trasmettere la proprietà e i ruoli sociali in modo che l'ordine politico sopravviva alla morte degli individui. Sul piano della natura, il ruolo civile delle donne era quello di produrre cittadini, cioè eredi maschi dei capifamiglia che compongono le città; sul piano della cultura le donne fungevano da pegno in una transazione fra suocero e genero. Questa transazione era la *engye* o *engyesis*. Si trattava di un accordo tra il padre della donna (o il suo tutore legale), e il pretendente, accordo attraverso il quale la tutela era trasferita da uno dei primi due al secondo. Negli stessi termini avveniva il trasferimento in garanzia di qualsiasi cosa. La consegna della donna era dunque il suggello di un impegno tra i due uomini; il più anziano la offriva come pegno nel senso attivo del verbo, il più giovane la riceveva nel senso verbale «medio» (*engyomai*: cfr. Erodoto, VI, 130, 2). La donna non aveva parte nella transazione.

La formula attica diceva: «Do in pegno mia figlia perché generi figli legittimi, e con lei una dote di questo ammontare...» (Menandro, fr. 435 Kol.; *Dyskolos*, 842 sg.). Il padre non solo cedeva sua figlia, ma forniva anche al genero il suo impegno, e gli dava con la figlia una dote. La dote formalmente non apparteneva mai al marito, che la teneva in custodia per i figli e doveva restituirla se il matrimonio andava a monte; nondimeno costituiva spesso un'indubbia attrattiva, dal momento che il marito poteva amministrarla per tutta la durata del matrimonio. Il genero non doveva dare in cambio alcunché; nell'epica si parla molto di dono nuziale, ma il matrimonio-scambio classico era reciproco solo entro una rete di reciprocità generalizzata: il padre doveva «trasferire» sua figlia perché a sua volta aveva ricevuto la figlia di un altro. La sola condizione espressa della transazione era «la generazione di figli legittimi». Il suocero era compensato dalla prospettiva di avere dei nipoti. Qui il punto focale è ancora l'eredità. Il matrimonio è concepito come il mezzo tramite cui un uomo può avere discendenti attraverso sua figlia. Il genero, in cambio, acquista certi diritti nei confronti del suocero.

In Grecia i matrimoni non erano «combinati», se intendiamo con ciò un accordo tra i genitori di entrambi gli sposi. I Greci non conobbero mai qualcosa di simile alla romana *patria potestas*, in base alla quale i figli adulti restavano sotto l'autorità del padre finché questi era in vita; e dunque il pretendente, in quanto maschio adulto, «contrattava» la sposa per suo conto. Prendere moglie era una forma di acquisizione, parte della «terza funzione»; Hermes, patrono del passaggio delle spose

dalla vecchia alla nuova casa, è anche il dio degli affari, del furto e degli oggetti trovati. Nella *Repubblica* di Platone, Glaucone parla del matrimonio come se fosse una forma di commercio; l'uomo davvero ingiusto, egli dice, è colui che cerca di «prendere la moglie che desidera, dare in sposa la figlia a chi vuole, contrarre relazioni e società con chi gli pare e inoltre ricavare utili e guadagno dalla mancanza di scrupoli a commettere ingiustizia» (362b, trad. Sartori).

Sulla base di questo il matrimonio si pone saldamente in un mondo maschile di pubbliche transazioni, di competizione per l'onore e per il profitto. Nella misura in cui è inteso in questo modo, il matrimonio non ha come suo centro la privata relazione tra marito e moglie. Un'ulteriore conseguenza, si può aggiungere, era l'assenza di storie d'amore.

Le storie di corteggiamento, sia chiaro, sono in realtà storie sull'ideale della relazione coniugale, poiché il prezzo che si paga per sposarsi fornisce una valutazione dello stato coniugale, e fare il conto dei passi che dividono la condizione di «singolo» da quella di sposato è un modo di indicare la differenza tra le due. Per dirla in modo più tecnico: una storia d'amore delinea la struttura ideale del matrimonio nei termini di una serie di eventi ideali. Queste storie non hanno alcun bisogno di riflettere qualche reale pratica di corteggiamento: si spiegano così le ragioni per cui esse sono così popolari in culture come quelle sudasiatiche, ad esempio, in cui praticamente tutti i matrimoni sono combinati e gli sposi non si vedono fino al giorno delle nozze. Nondimeno la sposa spera di essere apprezzata, e quindi si appassiona alle storie di donne corteggiate; mentre il fidanzato, che si aspetta di essere ammirato, ama le storie in cui il futuro sposo si batte per arrivare alla sua donna. Se è di quelle in cui la sposa è un premio che spetta al più meritevole, la storia risponde al desiderio femminile di essere considerata un tesoro e all'aspirazione maschile di meritarselo. Se nella storia la sposa è una vittima salvata, significa che le donne devono essere protette e che gli uomini sono abbastanza forti per farlo. Nelle storie essi vivono felici per sempre, come se, data la vicenda, il seguito non potesse essere che quello: sono veramente rappresentazioni di felicità coniugale.

L'assenza di storie d'amore nella letteratura greca è dunque un aspetto dell'assenza di qualsiasi descrizione positiva del matrimonio.

I personaggi femminili delle tragedie sono o vittime della forza come, per esempio, Ifigenia e Io, o furie vendicative, come Clitennestra e Medea: non di rado riescono ad essere, come Deianira e Antigone, l'una e l'altra cosa. Nella letteratura tragica la coppia più felice sono forse (prima di scoprire la verità) Edipo e sua madre! In Aristofane si trova qualcosa in più a riequilibrare la bilancia – l'eroe degli *Acarnesi* appare con sua moglie, così come fa, con maggior rilievo, l'eroe del *Pluto* –, ma la sola scena veramente memorabile tra un uomo e sua moglie è, nella *Lisistrata*, quella in cui Mirrina rifiuta i favori del marito. Dei drammaturghi di cui ci sono pervenute le opere, Euripide sembra essere il più interessato al tema del matrimonio. L'*Ifigenia in Aulide* gira intorno a un matrimonio (che dissimula naturalmente un sacrificio umano); l'*Andromaca* e l'*Oreste* terminano con un fidanzamento, l'*Elena* e l'*Alceste* con il ricongiungimento dei coniugi. Di queste tragedie tuttavia solo l'*Alceste* può essere considerata un'opera sul matrimonio: vi si esprime il rimpianto per la felicità coniugale perduta.

Guardando indietro all'epica, comunque, riceviamo un'impressione del tutto diversa. L'*Odissea*, in fondo, è incentrata sulla ricostruzione di un matrimonio, così come un matrimonio è il *casus belli* della guerra di Troia; l'azione dell'*Iliade*, inoltre, si svolge intorno alla perdita e alla riconquista di una donna da parte di Achille, che sottolinea egli stesso la circostanza: «fra i mortali essi soli amano le spose / gli Atridi? Ah no! ogni uomo nobile e saggio / ama e protegge la sua» (*Iliade*, IX, 340-42).

Con Priamo ed Ecuba, Ettore e Andromaca, Alcinoo e Arete, Ulisse e Penelope – per non parlare di Zeus ed Era – troviamo in Omero un'intera galleria di coppie sposate, e la rappresentazione del matrimonio è generalmente positiva. È solo nella produzione letteraria successiva che questo tema scompare.

Ma quando infine arriviamo al *Dyskolos*, non ci troviamo di fronte a un primo, incerto tentativo di storia d'amore, poiché la commedia è già un avanzato esempio del genere, con il suo giovane eroe sincero e appassionato, la sua virginale sposa reclusa, il suo irascibile padre, il suo intreccio di traversie e di equivoci superati. Dopo Menandro questo genere di storia diventa il filone principale della narrativa ellenistica. E come se queste storie fossero state sempre presenti in maniera latente,

supposizione che viene confermata dall'osservazione che già nei libri VI e VII dell'*Odisea* è latente una storia d'amore. La visita di Ulisse ai Feaci è accuratamente e molto esplicitamente costruita in modo da *non* conformarsi a una sceneggiatura sottintesa che conduca lo straniero dal bell'aspetto venuto dal mare a sposare la figlia del re e a ereditarne il regno. Questa evoluzione alternativa della storia è nella mente di tutti i personaggi, e ovviamente era familiare al poeta e al suo pubblico.

Questa connotazione del matrimonio come tema latente, cioè represso, nella cultura greca è ulteriormente confermata dal fatto che gli autori che danno il quadro più naturalistico di vita coniugale sono Aristofane (ad esempio introducendo nelle *Nuvole* il racconto che Strepsiade fa della sua prima notte di nozze, o nella *Lisistrata* i pettegolezzi femminili) ed Erodoto – in questo caso spesso con riferimento all'esotico Oriente, a cominciare da Candaule di Lidia, ma anche a un contesto greco. Aristofane ed Erodoto sono i due autori «canonici» più liberi, evidentemente, di discutere argomenti espunti da più rispettabili generi letterari: entrambi, ad esempio, parlano di cose mai menzionate in Omero, come orina e genitali femminili.

Arriviamo così a stabilire un confine cronologico. Il periodo durante il quale il matrimonio è soppresso come argomento letterario è esattamente quello durante il quale la città-Stato funzionava come struttura autosufficiente – o almeno indipendente – nella vita dei Greci. Prima di Omero non si può parlare di città-Stato in senso proprio; dopo Alessandro la città-Stato sopravvisse solo come unità sociale e amministrativa sotto il dominio dei monarchi ellenistici e dei loro successori. La città-Stato, per altro verso, è la struttura di vita sociale più caratteristica dei Greci dell'età classica, quella che meglio li caratterizza. Parlare dell'«uomo domestico» tra i Greci significa sollevare il problema del rapporto tra la sfera domestica e la città-Stato.

Nella tragedia, che era un'arte civile, i temi domestici sono collocati in un quadro di società eroica, una società in parte immaginaria, in parte rievocata da quell'epoca precedente alla città-Stato in cui, come si vede nell'epica, le donne apparivano più spesso ed erano più indipendenti. La società eroica è governata dalle monarchie, e le famiglie protagoniste dei drammi sono famiglie di re e di principi (alcune delle prime tragedie sono ambientate in Oriente, ma questo non sposta il problema perché anche l'Oriente era organizzato in monarchia). Le tragedie riflettono così le ansie della città-Stato attraverso una trasposizione. I problemi domestici delle famiglie reali hanno ovviamente una rilevanza politica. Rappresentare storie eroiche divenne dunque (tra l'altro) un modo di riflettere sulle implicazioni politiche dell'ordine domestico.

Un tema ricorrente in queste opere è la minaccia del potere femminile, il pericolo che gli uomini perdano il controllo delle donne. Questo timore ha il suo corrispondente comico nell'ipotesi fantastica avanzata da Aristofane di un'azione politica delle donne. Sia in senso tragico che comico, il potere femminile è sempre trattato come uno sconvolgimento della natura delle cose, determinato per giunta dalla follia o dalla debolezza degli uomini. Sia la donna in questione la viziosa Clitennestra, l'appassionata Antigone o la saggia Lisistrata, la rivendicazione del potere da parte delle donne è accolta dalle donne stesse come il segno di un terribile errore. Il potere legittimo nella città-Stato – si diceva dal palcoscenico ai Greci – era quello degli uomini, ma quest'ordine legittimo era tutt'altro che assicurato.

Le leggende greche parlano anche di donne del tutto fuori di sé: sono le Menadi, letteralmente «pazze». Lasciano la città e si aggirano per i monti, estatiche e violente, compiendo atti prodigiosi: giocano coi serpenti, dilanano le bestie a mani nude e possono affrontare gli uomini e vincerli. Sono in genere devote a Dioniso, che si diverte con loro come Artemide con le sue Ninfe. Tuttavia, mentre le Ninfe sono immortali, le Menadi sono mortali, mogli e figlie di gente comune, e il menadismo non è una normale forma di religiosità; al contrario nelle leggende è più spesso una punizione che cade sulle comunità che resistono al dio. È tipica la storia dell'arrivo di Dioniso ad Argo, dove il dio, non essendo stato onorato, provocò la follia della donna: «condussero tra i monti i figli che avevano al seno e si nutirono della loro carne» (Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 5, 2, 3). Il menadismo è la negazione della maternità e della successione, è un flagello come la carestia, la siccità o la pestilenza, e, al pari di queste, può trovare rimedio solo istituendo in qualche modo un giusto rapporto con il dio.

Argo fa anche da sfondo alle storie delle figlie di Preto, che, nelle differenti versioni del mito,

finiscono comunque con l'impazzire. Talvolta hanno resistito a Dioniso; in altre versioni il nume offeso è Era. Nella versione di Esiodo (*Fragmenta Hesiodica*, 130-33 Merkelbach-West) diventano arroganti perché sono piene di corteggiatori e nella loro arroganza offendono Era, che le rende incontenibilmente lussuose per poi punirle con la lebbra e la calvizie. Per metterle in salvo sono portate via dall'Argolide. Si riallaccia a questa una versione in cui esse fanno impazzire insieme a loro tutte le donne di Argo, e queste uccidono i propri figli. Allora Melampo e Biantes conducono le tre giovani in un regno vicino, e avendone uccisa una lungo la strada, fanno guarire le altre due e le sposano. Preto divide poi l'Argolide con i suoi due generi (Apollodoro, *Biblioteca*, 2, 2, 2, 2-8).

Nella versione che Esiodo dà di questa storia, il potere femminile che sfugge al controllo è esplicitamente il potere sessuale: l'arroganza delle ragazze deriva dall'essere molto corteggiate, dal sentirsi «un buon partito». Era le punisce rendendo incontrollabile la loro sessualità e privandole poi di ogni attrattiva. Nella storia di Melampo il rimedio viene dall'espulsione delle ragazze; il risultato finale (attraverso il sacrificio di una delle tre) è non solo un matrimonio ma anche un nuovo assetto politico. Nel quadro dell'ordine civile e domestico così ristabilito, le donne non uccideranno più i loro figli e la legittima successione potrà di nuovo andare avanti. Considerate tutte insieme, le varie storie delle figlie di Preto sembrano dire ai Greci che il matrimonio, volgendo al fine della successione il potere sessuale delle donne, lo limita e assicura così sia l'ordine civile sia un buon rapporto con il dio.

Il menadismo ha trovato la sua rappresentazione letteraria più grande nelle *Baccanti* di Euripide. In quest'opera esso è ancora una punizione della resistenza a Dioniso, di cui il re di Tebe Penteo rifiuta di riconoscere la natura divina (Dioniso è in realtà cugino diretto di Penteo, essendo nato da Zeus e da Semele, sorella della madre del re tebano). Il dio allora spinge le donne di Tebe, in preda alla follia, a scorrere selvaggiamente le montagne, attaccando i villaggi e rapendo i bambini. Il loro posto è preso a Tebe dalle donne d'Asia che Dioniso ha portato con sé, sotto la sua protezione, fingendo d'essere un sacerdote di se stesso. Penteo tenta di arrestare Dioniso, ma il dio si salva con un incantesimo, squassando il palazzo reale e offuscando poi la mente del re, che viene spinto sui monti vestito da donna. Lassù la sua stessa madre lo uccide squarciandogli il petto e facendolo a pezzi.

Le *Baccanti* sono un'opera a fosche tinte, in cui ai personaggi non è diretto alcun altro messaggio se non quello che il dio è grande – anche se non è buono. C'è nel dramma l'esaltazione dell'ebbrezza e dell'estasi, ma è un'esaltazione contraddetta dallo svolgimento dell'opera, che ci mostra i catastrofici risultati di un'estasi e di un'esaltazione smodate. Ne deriva un messaggio che a molti è sembrato di puro terrore.

Non deve comunque sfuggire che Dioniso, a cui – in quanto dio – appartiene la peculiare facoltà di trasformare le apparenze, e i cui fedeli sperimentano stati di alterazione della coscienza, è anche il dio del teatro. Nelle *Baccanti* questa connessione è quasi esplicita: il dio stesso recita una parte nel dramma e traveste accuratamente la sua vittima. L'opera, del resto, come tutte le tragedie, fu rappresentata in una festa in onore di Dioniso. Inoltre nella rappresentazione il coro delle Menadi, come tutti i personaggi, era interpretato da uomini, come pure esclusivamente maschile era probabilmente il pubblico. Il dramma rappresentava la dissoluzione della città, ma la rappresentazione costituiva un complesso evento pubblico e religioso. Celebrando questa festa, credo che gli Ateniesi stabilissero un giusto rapporto con il dio, e che lo facessero escludendo le donne, presenti solo come oggetto di rappresentazione. La festa è così *dentro* il dramma come un'alternativa al dramma stesso, un antidoto al terrore da esso evocato. Chiunque guardasse attorno a sé in teatro poteva vedere che dopo tutto gli uomini erano padroni della situazione.

Più in generale si può osservare che il dramma ateniese consente la rappresentazione della vita domestica solo attraverso una triplice separazione dall'esperienza immediata. La sfera domestica è rappresentata in pubblico (da uomini per uomini); è rappresentata come se si svolgesse in pubblico (la scena è ambientata per strada); è trasfigurata in quanto viene rappresentata come se appartenesse all'età eroica – oppure, nella commedia, a una immaginaria sospensione di tempo, spazio, causa ed effetto. Attraverso queste tre separazioni possiamo avere la misura del bisogno degli Ateniesi di proteggere il pubblico dall'intrusione della realtà domestica, mentre l'esistenza dei drammi ci dà la misura del correlativo bisogno di interpretare questa realtà alla luce delle esigenze del pubblico. La

soppressione della sfera domestica dalla coscienza pubblica, che comporta l'assenza di una narrazione naturalistica, può essere vista come una delle precondizioni culturali della città-Stato – anche se (o tanto più che) questa realtà si riafferma poi in forma stilizzata.

L'esclusione delle donne

La *polis* o città-Stato greca può essere definita come un corpo politico fondato sull'idea di cittadinanza; è, vale a dire, una comunità che contiene una pluralità di persone nessuna delle quali è giuridicamente superiore. L'autorità è conferita agli individui come qualcosa di pertinente non alla *persona* (come nei regimi monarchici e feudali) ma alla *carica* (anche se questa è detenuta a vita). I cittadini hanno la facoltà di lasciare la carica senza perdere lo status, come in realtà solitamente avviene: i cittadini sono qualificati dalla peculiare possibilità di ricoprire una carica e di cederla poi a un altro, di «governare ed essere governati», nella formulazione greca. Da un punto di vista sociologico la città-Stato consiste di una pluralità di piccole comunità familiari collegate attraverso una generalizzata reciprocità (mutua ospitalità, matrimonio-scambio bilaterale generalizzato, ecc.), da un punto di vista economico si tratta di una società a proprietà privata in cui la ricchezza è nelle mani di diversi individui, soggetti tuttavia a una tassa sul patrimonio in momenti di pubblica necessità. Rispetto a ciascuno dei tre livelli, erano i Greci stessi a contrapporre la loro società al modello orientale, in cui l'autorità apparteneva al re (che spesso era un sacerdote se non una divinità), le dignità erano conferite dal trono e il *surplus* era conservato nel palazzo o nel tempio per essere redistribuito secondo l'uso ordinario o in caso di pubblica necessità.

I cittadini non rappresentavano tra i Greci l'intera popolazione: in realtà in nessuna delle città-Stato essi arrivavano a un quarto dei residenti. I cittadini a pieno titolo erano tutti i maschi liberi adulti (nel qual caso si aveva un regime democratico) oppure solo alcuni di essi (scelti tra i membri di certe famiglie o secondo il censo o sulla base di entrambi i requisiti), e in questo caso si era in presenza di un'oligarchia. Erano esclusi dalla cittadinanza in ogni caso le donne, i bambini e gli schiavi. Il loro posto era in casa, al suo interno – a meno che il loro lavoro non li portasse fuori. Essi erano membri della famiglia, ma non della città, se non in maniera indiretta; la città era certamente la loro patria, ma essi non facevano parte della sfera pubblica.

I cittadini formavano un «pubblico», e la vita civile consisteva quasi integralmente e letteralmente di pubbliche riunioni – nell'assemblea, nel teatro, nei giochi e nei riti. Il diritto del cittadino era precisamente il suo diritto di partecipare a queste pubbliche occasioni, se non come attore almeno come spettatore (tralascio qui di parlare degli status intermedi tra liberi e schiavi, per esempio quello dei cittadini onorari o degli stranieri residenti: per quanto importanti potessero essere in pratica, non avevano quasi alcun ruolo nella *teoria* della città-Stato). Questo diritto era la *timè* del cittadino, il suo diritto a essere «degno di considerazione». Una sanzione comune nella giurisprudenza attica era l'*atimia*, che consisteva nella perdita del diritto di apparire in pubblico; era una sorta di esilio interno, come un abitante «discriminato» nel Sud Africa, e riduceva il cittadino al livello di una donna o di un bambino.

Ciò non significa che tutti i cittadini a pieno titolo fossero eguali; essi avevano soltanto un eguale diritto ad apparire in pubblico. Questa apparizione si traduceva sempre nella forma di una competizione tendente piuttosto a determinare la *diseguaglianza* tra i cittadini. Tale competizione poteva prendere semplicemente la forma di un'esibizione di ricchezza; nel caso di una manifestazione rituale la superiorità consisteva nell'essere scelto per sostenere il ruolo principale, mentre in un gioco il risultato distingueva dal vincitore il vinto. Nei pubblici dibattiti e nel teatro il rapporto tra l'essere in vista e lo status era più complesso; gli attori, per esempio, cessarono di essere particolarmente stimabili appena i poeti smisero di recitare essi stessi i ruoli principali. Alcuni ruoli politici notevolmente «visibili», per esempio quello di demagogo, erano disonorevoli. Rimane comunque il fatto che lo spazio pubblico offriva agli uomini la possibilità di diventare rispettabili – *ariprepées* è il termine omerico; era lì che la comunità si riuniva e in quest'occasione stabiliva le differenze tra i suoi membri. I Greci erano generalmente dell'idea che solo partecipando

a tale comunità di pari in competizione si potesse diventare esseri umani nel vero senso della parola. Dunque solo gli uomini potevano essere (in senso stretto) esseri umani.

La competizione per eccellenza era la guerra, in cui gli uomini si distinguevano altruisticamente, nell'interesse della comunità. Nella rappresentazione omerica la guerra è concepita come una sorta di gara, fatta di duelli da cui emergono perdenti o vincitori individuali. Nella Grecia dell'età classica il modo di fare la guerra non avrebbe potuto essere – così come non potette mai essere probabilmente – individualisticamente competitivo; la nozione di competizione fu adattata alle tattiche collettive della falange rendendo la battaglia una gara di fermezza, in cui un uomo vinceva se non era tra i perdenti, se non cedeva terreno. Coloro che rompevano i ranghi erano marchiati a vita e portavano a seconda delle città nomi diversi ma egualmente offensivi: quello ateniese di «gettascudo» o quello spartano di «fifone». La punizione formale era l'*atimia*. Così la fermezza sul campo di battaglia era una sorta di requisito competitivo indispensabile per la vita pubblica, come l'addestramento militare era la riconosciuta iniziazione alla virilità.

Da Omero in poi, la comunità politica greca è concepita come una compagnia di guerrieri autogovernata: i guerrieri erano uomini e quindi la comunità politica consisteva di uomini. D'altra parte la guerra nel senso di combattimento attivo era adatta ai giovani, e ciò comportava una tendenziale esclusione dei vecchi, anche se si riconosceva che la loro esperienza poteva avere il suo valore. Nestore deve ricordare al suo pubblico che anch'egli è stato un guerriero una volta. Non mancano indicazioni che si tendesse a relegare i vecchi in casa, come il Laerte dell'*Odissea* ritiratosi nella casa di campagna a lavorare l'orto: è nell'età avanzata (come ammonisce Cefalo in Platone) che si può constatare la verità di quel proverbio secondo cui «chi è ricco ha molte consolazioni» (*Repubblica*, 329c). I vecchi, in altri termini, si ritirano a godersi la loro proprietà, non possono prendere più parte attiva a quella competizione per l'onore che è la vita dello spazio pubblico. Nestore in realtà dice (in modo piuttosto apologetico) che è *themis*, innegabilmente decoroso, per un vecchio stare nella sua casa a ricevere notizie: egli non può più andarsene in giro (*Odissea*, III, 186-88).

Come la guerra definisce ciò che significa essere uomo, così la virilità è il requisito necessario per prendere parte alla guerra e alla vita pubblica in generale. «La guerra è cosa da uomini», dice un proverbio greco. Ciò non significa soltanto che in senso proprio sono gli uomini a combattere. Quando Ettore rivolge questa frase ad Andromaca (*Iliade*, VI, 492) vuol dire che non essendo lei un guerriero, non è nella condizione di avere alcuna opinione sulla condotta della guerra. Il senso è ancora più generalizzato nella versione di Telemaco (*Odissea*, I, 358): egli dice a sua madre di ritirarsi nei quartieri femminili perché «discutere è cosa da uomini». L'irrazionalità di questa pretesa maschile del monopolio dell'intelligenza politica era chiara ad Aristofane. La sua Lisistrata spiega sconsolatamente come quella frase sia fatta apposta per un maschio ateniese quando sua moglie dimostri interesse ai pubblici affari:

Noi, i primi tempi della guerra, abbiamo sopportato con la solita pazienza tutto quello che combinavate voi uomini. Del resto, chi ci lasciava fiatare? Non che ci piacevate! Ma noi vi capivamo bene: spesso, pure chiuse dentro, riuscivamo a sapere che stavate combinando un guaio grosso. Allora, nascondendo la pena, vi chiedevamo col sorriso: «Che avete deciso nell'assemblea, oggi? Che altro, per fare la pace?». «Che te ne importa?», diceva lui che è il marito: «Pensa a stare zitta!». E io tacevo. [...] Venivamo a sapere di un piano ancora più pazzo? Allora, a chiedere: «Marito mio, la state facendo grossa, perché?». Uno sguardo e mi fulmina: «Vai a filare, e attenta alla testa! Agli uomini occuparsi della guerra». (*Lisistrata*, 506-20, versione Marzullo)

L'esclusione delle donne dalla vita pubblica ateniese riflette quel genere di circolarità caratteristico dei sistemi culturali. Perché le donne non prendono parte alla vita pubblica? Perché esse non fanno il genere di cose in cui consiste la vita pubblica. Perché le donne non fanno queste cose? Perché non sono cose che si addicono alle donne. Le premesse si autodimostrano.

Nondimeno sembra improbabile che la *Lisistrata* (scritta, come le *Baccanti*, da un uomo per altri uomini) fosse tanto poco realistica da essere semplicemente sconcertante; l'opera ci fa sapere che gli uomini di Atene non ignoravano che le loro mogli avessero opinioni politiche, e ci induce a supporre che le donne qualche volta arrivassero a esprimerle. La repressione delle donne tra i Greci

– anche in Atene, dove sotto certi aspetti arrivò più oltre che altrove – era lungi dall’essere totale. L’istruzione delle donne non era incoraggiata, ma nemmeno proibita; mentre le donne erano escluse da quelle arti che richiedevano pubbliche esibizioni (la loro attività produttiva era limitata alla tessitura), sappiamo di un certo numero di donne che si dedicarono alla poesia lirica. Anche le donne potevano in vari modi apparire in pubblico: abbiamo notizia di gare atletiche femminili – certo non ad Atene, ma a Sparta, soprattutto, e non solo qui – e nella sfera rituale le donne avevano una posizione di quasi parità rispetto agli uomini. Le donne di Atene, ad esempio, non erano così isolate da non essere rappresentate sul fregio del Partenone, e nella vita reale i riti offrivano agli uomini la possibilità di dare un’occhiata alle donne delle altre famiglie. Se un giovane trovava attraente una ragazza poteva (dopo le opportune informazioni) proporsi a suo padre come genero. Se le trattative andavano a buon fine la ragazza avrebbe lasciato la sua famiglia natale. Ad Atene i miti eleusini di Demetra e Persefone parlavano della separazione tra madre e figlia e del bisogno di non interrompere il rapporto tra di esse, ma la partenza della figlia era una perdita anche per il padre. La dote dava in realtà forma materiale al suo perdurante interesse su di lei, e alla «scommessa» che egli faceva sui nipoti.

Il fatto che in Grecia la struttura della parentela, per quanto formalmente patrilineare, fosse in forma latente bilaterale indica che per i Greci le donne erano persone. Tra di essi la reificazione delle donne non fu mai completa come, per esempio, tra gli Zulu, dove – ci è riferito – nelle case dei re le donne erano tenute in conto di meri oggetti sessuali e strumenti di riproduzione e cura della prole. Al contrario i Greci escludevano le donne dalla società civile solo affidandosi alla cattiva coscienza.

Proprio questa cattiva coscienza può essere stata il loro contributo alla «questione femminile» così come si è sviluppata nella storia occidentale. Sembra che la città-Stato, nel momento in cui escludeva le donne, abbia evocato sin dall’inizio l’immagine fantastica di un’alternativa città delle donne, un’immagine tradotta nella forma rituale delle Tesmoforie, durante le quali le donne per un certo periodo si allontanavano e formavano una sorta di città rituale per conto loro. Anche nella commedia quest’ipotesi fantastica trova il suo posto: l’azione politica delle donne è un rovesciamento immaginario, come la conquista del paradiso o la resurrezione. Ma l’ipotesi immaginaria è certo meglio conosciuta nella tradizione filosofica, in particolare attraverso l’utopia socratica della *Repubblica*.

Mentre illustra la sua utopia, Socrate sottolinea a un certo punto come i guardiani, essendo educati alla moderazione, non avranno difficoltà a occuparsi di problemi come «il possesso delle donne, i matrimoni, la procreazione. Secondo il proverbio, sono tutte cose che fra amici devono essere quanto più comuni è possibile») (423e-424a, trad. Sartori). Che «tutte le cose degli amici sono comuni» era affermato da un proverbio pitagorico; i Pitagorici cercavano di rendere perfetta la loro comunità mettendo insieme le loro proprietà. Non è noto se avessero mai pensato di estendere questa regola alle donne, ma è chiaro in ogni caso a Socrate che l’eliminazione della proprietà privata non sarebbe stata sufficiente: la città non sarebbe mai stata una perfetta comunità fino a quando i governanti avessero avuto *propri figli*, e per questa via un privato interesse al benessere di persone particolari.

All’inizio del quinto libro gli ascoltatori chiedono a Socrate di spiegarsi meglio: la comunanza delle donne ha, per così dire, un «interesse umano», come tutto ciò che è connesso con il sesso. La risposta di Socrate si divide in due parti. Prima egli difende l’idea di ammettere le donne alla vita pubblica e al rango dei governanti; passa poi a occuparsi della questione della famiglia.

L’utopia deve essere una comunità fondata sulla natura; potrebbe allora sembrare che gli uomini e le donne vi debbano avere un trattamento diverso, dal momento che essi sono chiaramente diversi per natura. Ma, risponde Socrate a quest’obiezione che egli stesso ha sollevato, questo significa fraintendere il retto significato di ‘natura’. L’utopia è uno Stato in cui l’autorità appartiene a coloro che hanno attitudine a ricevere uno specifico tipo di istruzione; le sole differenze naturali rilevanti sono quelle che attengono all’aspetto educabile dell’uomo, cui Socrate assegna il nome di *psyché*, anima. Che le donne generino figli, mentre gli uomini no, è un fatto che riguarda il corpo, ed è chiaro che questa differenza non ha nessun rapporto con una differenza sessuale nella capacità psichica.

Non che Socrate consideri gli uomini e le donne psicologicamente uguali; al contrario la sua argomentazione che non ci siano capacità peculiari alle donne, e quindi nemmeno agli uomini, è fondata sull'assunzione che gli uomini, in fin dei conti, siano migliori delle donne in tutto, compreso il tessere e il cucinare. Nondimeno questo non esclude la possibilità che qualche donna possa essere dotata più di qualche uomo, dell'attitudine a ricevere il grado più alto di istruzione, e queste donne dovrebbero essere ammesse tra le file dei migliori. Ovviamente ce ne saranno in numero inferiore agli uomini.

Dal momento che queste attitudini sono caratteristicamente maschili, le donne che ne sono dotate saranno le più simili agli uomini. Socrate ha già affermato che le donne ammesse alla migliore educazione faranno le cose che fanno gli uomini, compreso «il maneggio delle armi e l'equitazione» (452c). In particolare (e qui Socrate comincia a temere il ridicolo), come gli uomini esse faranno gli esercizi nude – e non solo le giovani, ma anche le vecchie. Dopo tutto, egli dice, queste sono cose relative da un punto di vista culturale; non molto tempo addietro i Greci pensavano che la pubblica nudità degli uomini fosse vergognosa, così come fanno ora i barbari: «anche quello che agli occhi era ridicolo sparì di fronte all'ottima soluzione che la ragione indicava» (452d), e così sarà anche in questo caso.

In quest'ipotesi immaginaria la differenza tra uomini e donne si risolve tutta in un solo senso: certe donne «dotate per la ginnastica e per la guerra» (456a) diventano, in certo modo, uomini onorari, e le donne che ricevono quest'istruzione sono «le migliori delle donne» (456e). Socrate asserisce, in altre parole, che la miglior cosa che una donna possa essere è un uomo.

Egli passa quindi a delineare il suo programma per l'eliminazione della famiglia. Ha già indicato come i guardiani non dovranno avere alcuna casa né proprietà privata alcuna; ora aggiunge che i loro figli dovranno essere allevati in comune come il bestiame. Gli aspetti più scandalosi della *Repubblica*, in particolare la liceità dell'incesto e l'assassinio eugenetico degli infanti, sono in questa sezione. Socrate conduce qui ai suoi estremi l'avversione della filosofia per la sfera domestica.

Socrate è attento a negare ogni valore alla femminilità *per sé*. Il fatto che le donne generino figli e li allattino (cfr. 460d) è da considerarsi come una sorta di handicap fisico, del quale bisogna in qualche modo tener conto, ma che si dovrà per quanto possibile superare e minimizzare. Un'identica esibizione dei due sessi negli esercizi a corpo nudo è fondamentale per insegnare ai guardiani a non considerare la differenza sessuale come qualcosa d'importante. L'argomentare di Socrate non è diretto contro l'esclusione delle donne dalla sfera politica, ma mira piuttosto a una sua estensione a qualcuna di esse; la femminilità non deve essere presa in considerazione né è consentito usarla contro di loro – ed è per questa via che si giunge alla loro ammissione.

Per quanto ironicamente fossero intese – da Socrate all'interno del dialogo o da Platone parlando attraverso di esso – queste proposte ci consentono, attraverso l'interpretazione dei rovesciamenti, delle esagerazioni e delle negazioni che contengono, di tracciare uno schema della città-Stato. Ci appare una vita divisa tra una sfera pubblica, in cui gli uomini si mostrano al servizio dei valori comuni, e uno spazio privato, di cui, forse, è meglio non parlare, uno «spazio di sparizione» dove si concepiscono i bambini e avvengono altre cose che sono al di sotto dell'attenzione del potere politico. La sfera pubblica è maschile, è una sfera di parole e idee, caratterizzata da un'aperta competizione per le pubbliche dignità – vale a dire per l'identificazione dei propri pari. Il corpo qui è caratteristicamente nudo: questa «nudità eroica» (che nell'arte era estesa ai giovani maschi in generale, anche se rappresentati al di fuori dell'esercizio atletico) presenta la persona come una «creatura minimale», una semplice unità sociale autoassertiva. Nella competizione questi individui *perfezionano* la loro differenza; la loro comunità è dunque fondata sulla loro iniziale similarità (a Sparta i cittadini erano chiamati *hōmoioi*, «simili»). Le donne erano escluse in base allo stesso principio per cui Socrate le includeva, cioè per il fatto che la similarità (negli aspetti rilevanti, quali che ne siano i risultati) è il principio della statualità. In concreto questa similarità era ottenuta, nella maggior parte delle città greche, attraverso la partecipazione a un addestramento e a una organizzazione militare comune, il cui nucleo centrale era costituito da un corpo di soldati, gli opliti, identicamente addestrati e armati, che aveva la funzione non di una organizzata gerarchia ma di una massa uniforme.

Nella sfera privata, al contrario, la differenza era il principio primario; la femminilità acquistava qui un valore specifico poiché nel matrimonio gli uomini e le donne entravano in relazione gli uni con le altre attraverso la loro differenza. La casa non era un luogo di competizione ma di cooperazione, non di idee ma di cose, non di cariche ma di beni personali, di ornamenti, di mobilia. Il corpo vi era caratteristicamente adornato, è questo il luogo primario sia della produzione che del consumo, il posto in cui il cittadino prende contatto con il suo io naturale e con la terra. L'immaginaria ipotesi di Socrate è diretta proprio a recidere questo legame con la terra, a negare personalità al corpo, all'io naturale.

La versione spartana

Il nostro tema è stato finora l'occultamento della sfera domestica – non la sua irrilevanza pratica, ma quella teoretica, come se la città-Stato si fosse liberata della vita privata familiare così da poter continuare la sua autorappresentazione come società autosufficiente, organizzata attorno a una competizione di pari, muniti degli identici requisiti. Questo punto di vista giustifica un parallelo etnografico con una società maschile australiana, in cui gli uomini si riuniscono in segreto per assaporare gli speciali poteri del loro sesso. Ma dal momento che la città-Stato era imperniata non sulla segretezza ma sulla evidenza, si può proporre anche un parallelo con il villaggio Bororo descritto da Lévi-Strauss. Troviamo in questo caso un cerchio di capanne nella foresta. Nel centro del cerchio sta la casa degli uomini, dove vivono gli adolescenti maschi; nessuna donna vi si reca tranne che nel giorno in cui cerca marito. Una fanciulla che casualmente vi si avventurasse rischierebbe di essere rapita. È in questo circolo centrale che gli uomini celebrano i riti tribali, in particolare i funerali, che comprendono danze e giochi. Le donne vi assistono dall'esterno del cerchio, restando presso le capanne che separano l'area centrale dalla foresta. Il cerchio è, in altri termini, lo spazio culturale, abitato solo dagli uomini, che hanno il privilegio di essere il sesso della cultura. Le donne abitano il confine tra cultura e natura. Esse danno la vita, che è la naturale forma di produzione degli individui: gli uomini si occupano della morte, che è la trasformazione di una persona in un ricordo – vale a dire in quella cosa più compiutamente culturale che è un'idea.

La città-Stato greca che più si avvicinava a questo modello era Sparta (particolarmente significativi erano i funerali dei suoi re e le sue numerose forme di culto della morte), e fu forse proprio la creazione di un chiuso mondo di uomini che rese Sparta il prototipo – anche se del tutto eccezionale – della città-Stato, lodato da tutti e da nessuno imitato, come dice Senofonte. Gli Spartani, dopo un prolungato periodo di addestramento militare – prolungato non perché durasse più che altrove, ma perché iniziava assai precocemente –, adottavano su base permanente la vita di un esercito in campo. Mangiavano insieme nelle compagnie militari, andavano a casa solo per dormire, e il loro vitto e il loro abbigliamento erano più o meno standardizzati. Anche la loro vita trascorreva in un continuo stato di competizione, poiché ciascuno di essi cercava di mostrarsi più spartano degli altri. Questo insieme di maschi, unito da un'educazione che era anche un'iniziazione, costituiva a un tempo sia l'esercito (o almeno le unità scelte e il corpo ufficiale) che il governo di Sparta. Gli Spartani, in altre parole, fecero della sfera politica un chiuso mondo maschile di acculturati.

Gli Spartani erano inoltre separati dalla sfera economica. Non si riteneva che dovessero accumulare ricchezze. Essi non lavoravano e trascorrevano la vita, quando non erano in guerra, tra la caccia e la danza. Era loro vietato di amministrare la loro proprietà; la loro terra era lavorata dagli iloti, che potevano essere uccisi impunemente – ogni anno gli Spartani dichiaravano guerra ai loro iloti – ma non potevano essere sfrattati né costretti a pagare canoni più alti. Gli Spartani e gli iloti erano legati da un gelido, quasi ritualizzato conflitto (che non di rado sfociava in una violenza generale). Questa relazione con la forza-lavoro costringeva gli Spartani a mantenere la forma militare della loro organizzazione e allo stesso tempo assicurava la loro separazione dalla natura: le loro rendite fisse li mantenevano quasi per magia, senza che se ne curassero. Affrancati dalla bruta necessità erano liberi di condurre la loro vita secondo l'amor di patria e lo spirito religioso. Come

cittadini maschi avevano il privilegio dei valori più alti.

Gli stessi Spartani perpetuavano il mito di una società per alcuni tratti primitiva: la loro eterna guerra con gli iloti ritualizzava il mito del loro originario arrivo come orda di conquistatori che aveva sottomesso a un tempo la terra e la sua forza-lavoro aborigena. Quale che fosse stata nella realtà la base (certo esile) di questo mito, c'è da osservare anche che gli Spartani coltivavano un altro contrastante mito, secondo il quale la loro società sarebbe derivata dal progetto attribuito al legislatore Licurgo. In questa versione Sparta sarebbe stata un tempo la peggiore delle società, e si sarebbe trasformata nella migliore solo vincendo le sue tendenze negative; se tra le città-Stato essa non aveva eguali per religiosità e patriottismo, era per reazione all'empio individualismo che aveva sperimentato. Anche questo mito era ritualizzato nell'educazione spartana – dal cui rigore possiamo misurare le forze di cui intendeva aver ragione. A Sparta queste forze venivano collocate nel privato della famiglia in cui ogni cittadino aveva origine e che ricostituiva attraverso il matrimonio.

Le società tribali come i Bororo, che associano esplicitamente le donne con la sfera naturale e rinchiodano i maschi entro un ambiente culturale protetto, sono di solito matrilocali. Gli adolescenti maschi che abitano la casa degli uomini si trovano sul percorso fra la capanna della madre e quella della moglie – e dal momento che il villaggio Bororo è in senso spaziale diviso in due metà esogamiche essi stanno in senso letterale a mezza strada nel passaggio da un lato del villaggio – la parte in cui vive la madre – all'altro lato – la parte in cui si uniranno alla moglie e a cui apparterranno i loro figli. In questo tipo di società le donne provvedono, raccogliendo o coltivando, alla sussistenza essenziale, mentre gli uomini procurano con la caccia certi cibi «speciali» – cioè più specificamente «acculturati» e associati alle cerimonie rituali. I legami matrimoniali sono relativamente deboli, essendo l'uomo libero di tornare da sua madre se le cose non vanno bene, e i bambini sono allevati dai parenti della madre, in particolare dallo zio materno. È indubbio che anche a Sparta i legami matrimoniali fossero relativamente deboli; ci è rimasto del materiale aneddotico su spose condivise o prestate, e non sembra che le coppie mettessero su casa insieme prima della nascita dei figli. Tutto questo trovava l'apprezzamento dei filosofi (Senofonte, *Costituzione degli Spartani*, I, 5-9); in realtà la popolarità di Sparta nella tradizione filosofica antica può essere attribuita in larga parte all'illusione, che quella città rappresentava, di una vita interamente dedicata allo Stato, priva di legami domestici. Tuttavia Sparta non era un'utopia, poiché – come i filosofi sapevano – questa era solo un'illusione. E proprio rispetto a quest'ultimo punto che Socrate nella *Repubblica* (584a-b) distingue Sparta (che egli definisce «timocrazia») dalla sua ipotesi utopica. La società spartana era fondata sulla proprietà privata, e quando il patrimonio di uno spartano non era più sufficiente a pagare i suoi tributi alla società degli uomini egli perdeva il requisito della cittadinanza. I non Spartani non potevano comprarla, ragion per cui il numero dei cittadini era in continua diminuzione. Alle pubbliche necessità si provvedeva in Sparta attraverso le tasse sul patrimonio, proprio come negli altri organismi statali della Grecia, dove gli individui potevano accumulare ricchezze che conferivano loro lo status sociale. Inoltre questo patrimonio era detenuto dai gruppi familiari del normale tipo greco, patrilineare e virilocale. Ciò significa che gli Spartani non avevano eliminato il genere usuale di vita domestica; erano semplicemente andati – nell'occultarla – più in là degli altri Greci.

Il distacco degli Spartani maschi dalle loro case era legato a una fase (per quanto prolungata) della loro vita. Fino all'età di sette anni, prima che iniziasse l'addestramento dei ragazzi, essi erano allevati in casa, e poiché i maschi adulti, compresi i fratelli maggiori, dovevano essere altrove, la loro educazione era affidata soprattutto alle donne. Erano poi proiettati nel mondo maschio dell'ascetismo e della competizione, e si può forse attribuire alla repentinità di questo cambiamento il rigido e tuttavia incerto autocontrollo degli Spartani; ad onta di tutta la loro disciplina, essi erano certamente fra i Greci (così come li descrivono gli storici) i più soggetti agli accessi di ira e di violenza.

La famiglia d'origine continuava di certo a esistere per loro e a rappresentare una parte – non sappiamo quanto grande – della loro vita; alla morte del padre uno spartano era responsabile delle sue sorelle. Poi, a una certa età, gli toccava di sposarsi; a causa della decrescente popolazione cittadina il matrimonio era obbligatorio. Così egli si trovava ad avere una moglie e, più tardi, delle figlie. Doveva quindi negoziare dei matrimoni. Come ci racconta Aristotele, in assenza di altre

opportunità commerciali lo scambio matrimoniale era un modo importante di acquistare la proprietà (*Politica*, 1270a). Le opportunità offerte a uno spartano di prendere o di dare in sposa erano inoltre significativamente determinate dal suo successo nella sfera della competizione maschile. Senofonte parla degli svantaggi cui doveva sottostare il codardo: egli è disprezzato da tutti, «e deve tenere in casa le ragazze che gli appartengono e sopportare le loro accuse di viltà, deve vedere il suo cuore privo di una donna, e pagare una ammenda anche per questo» (*Costituzione degli Spartani*, 9, 5). Possiamo ben comprendere come le donne spartane fossero le prime a imporre al loro uomo il rispetto del codice del guerriero: «col tuo scudo o sopra di esso».

L'effetto del regime spartano sulle donne era ambiguo. Condividevano l'isolamento degli uomini dalla sfera economica e non lavoravano; esse sole tra le donne greche di alta condizione non dovevano passare i loro giorni nella produzione di tessuti. Sembra che le energie rese così disponibili fossero assorbite da un elaborato ordine rituale, che sottendeva e modellava ogni aspetto della vita spartana; le donne raggiungevano nel rituale (qui come in tutto il resto della Grecia) una parità ad esse negata in altre sfere. I riti spartani, inoltre, avevano una caratterizzazione atletica, cosicché le donne di Sparta erano leggendarie per le loro virtù atletiche, dalle Spartane dei poemi di Alcmane che «correvano come cavalli nei sogni», alla Lampito di Aristofane, che riusciva a strangolare un toro. Un proverbio greco diceva: «in Tessaglia per i cavalli, a Sparta per le donne».

D'altra parte era preclusa loro la partecipazione alla sfera politica; la leggenda diceva che Licurgo aveva loro chiesto di sottomettersi come gli altri alle leggi, ma che esse avevano rifiutato (Aristotele, *Politica*, 1270a). Le donne erano quindi colpevoli, poiché avevano scelto di restare nella «peggior forma di società» che esistesse prima della legge, esse divennero nella cultura spartana il veicolo di tutte le tendenze negative. Alla disciplina e all'ascetismo degli uomini si contrapponeva il disordine e la lussuria delle donne. A Sparta, unica fra le città greche, le donne potevano ereditare e possedere beni: paradossalmente era questo un segno della loro esclusione. Gli uomini avevano loro abbandonato la casa e la famiglia, a quanto pare, per assicurarsi la loro superiorità, lasciando alle donne l'instabile emozionalità, le tendenze antisociali e le basse motivazioni.

La contraddittoria posizione delle donne

Poiché Sparta era la forma-limite di città-Stato, le contraddizioni di questa vi apparivano in forma estremizzata e si incentravano nella «questione femminile». I cittadini formavano un insieme di uomini le cui relazioni erano definite da un'aperta competizione; essi costituivano una classe in competizione con se stessa, che doveva comunque tenere in vita le condizioni di quella competizione. Tali condizioni erano assicurate dalle forme parentali, che costituivano la struttura di una società più o meno stabile, al cui interno poteva aver luogo la competizione. Dunque la soluzione utopica (per quanto in teoria i Greci ne fossero fortemente affascinati) non era praticabile; l'eliminazione della famiglia – come osservava Aristotele (*Politica*, 1262b) – avrebbe esacerbato la competizione in luogo di moderarla. Il cittadino doveva guardare più lontano e interessarsi al bene comune in quanto si interessava alle future generazioni. Egli si riproduceva attraverso i figli e attraverso i nipoti, compresi i figli di sua figlia. Ogni cittadino aveva origine in una famiglia e all'età debita ne costituiva un'altra. Per i Greci la successione implicava il matrimonio-scambio.

La soluzione utopica, che abbiamo conosciuto nel progetto di Socrate, avrebbe eliminato le donne trasformandole in uomini; la «soluzione Zulu» le avrebbe invece trasformate in oggetti o in animali domestici, ed era impraticabile per i medesimi motivi. Un cittadino libero aveva un'origine legittima, il che significa che sua madre era una donna libera. I figli delle concubine non erano cittadini – ad essi la cittadinanza doveva essere concessa come a degli stranieri. Donna libera era quella ceduta al marito da un uomo libero che fosse suo padre (o il suo tutore). La legittimità del figlio era dunque in parte un dono del nonno paterno. L'onore e la dignità della famiglia erano investiti tanto nelle figlie quanto nei figli.

La società che reggeva la città-Stato era fondata sulla proprietà privata e su una generalizzata reciprocità; non era dunque praticabile nemmeno la «soluzione Bororo», in cui le donne, mediando

tra cultura e natura, cedevano uomini e ricevevano in cambio altri maschi. Ne sarebbe scaturita la perdita del controllo maschile sulla famiglia, o almeno della successione trasmessa per linea maschile. Ovunque in Grecia, anche a Sparta, un cittadino libero era a capo di una famiglia. Nella società greca la supremazia maschile aveva una forma pervasiva; il matrimonio era virilocale quanto patrilineare la successione e patriarcale l'autorità. Tuttavia i maschi non erano che «la metà dello Stato» (Aristotele, *Politica*, 1269b). Per quante volte le donne venivano private di importanza, esse tornavano ad affermare se stesse. Non potevano essere eredi (se non a Sparta), ma una nascita libera conferiva loro la legittimità. Non erano cittadine, e tuttavia la città era una comunità di uomini liberi e di donne. Tranne che a Sparta, esse non possedevano delle proprietà ma, per così dire, le animavano: una casa senza donne era vuota. Al centro simbolico dei quartieri femminili era inetto matrimoniale: esso apparteneva al marito ed era destinato alla sua donna. Nella cerimonia nuziale lo sposo prendeva la sposa per il polso e la accompagnava nella sua casa e nel suo letto. Nell'*Odissea* la virilocalità è simbolizzata dal letto che Odisseo ha costruito con le sue mani, ma con un simbolico contrassegno segreto: esso è letteralmente radicato nella terra. Nell'*Alcesti* (1049-60) Admeto si pone il problema della donna che egli pensa essere una prigioniera lasciatagli da Eracle; se la conduce nei quartieri maschili, sarà molestata, ma se la porta in quelli femminili, dovrà dormire con lui! La dipartita di Alcesti ha lasciato un posto nel letto in cui egli continua a dormire.

I Greci non prevedevano e non si preparavano a ricevere ospiti femminili; non era previsto che le donne viaggiassero. Nondimeno nel rapporto di matrimonio è la donna, non l'uomo, a essere mobile. Per una volta nella vita la si deve togliere da una famiglia e collocarla in un'altra, dove a lei, a un'intrusa, viene affidata la custodia di tutto ciò che è rinchiuso, protetto, rivolto all'intimità. Nella mitologia essa trova la sua identificazione in Estia, dea del focolare, l'unica, nel mito platonico (*Fedro*, 247a), a non seguire Zeus quando questi trascorre nell'empireo, e a restare sempre al di qua delle porte.

In ogni caso il rapporto della moglie con il focolare è ambiguo: il rito con cui era accolta nella casa non la associava, come sembra (Giamblico, *De Vita Pythagorica*, 84), al focolare, ma piuttosto stabiliva da esso una separazione. La purezza del focolare è ostile alla sessualità; Esiodo ammonisce gli sposi a non fare l'amore al cospetto del fuoco (*Le opere e i giorni*, 733 sg.). Nella mitologia Estia non è una sposa quanto piuttosto un'eterna vergine: Zeus le ha concesso il privilegio di restare per sempre nella sua casa «invece di sposarsi» (*Inno ad Afrodite*, 28). A lei spetta il ruolo della figlia a cui è permesso di stare col padre – e infatti la figlia vergine è l'ipostasi più vera di Estia.

È caratteristica degli dei che essi possano ricoprire per sempre un ruolo che per i mortali dev'essere transeunte. I Greci danno per certo che *tutte* le donne dovranno sposarsi; la figlia vergine diventa una sposa e assume temporaneamente in custodia il focolare fino a quando non genera da sé una figlia. In questa alternanza di ruoli si ritrova l'essenziale instabilità delle donne. La loro perfezione è per i Greci il momento della *parthenos*, la fanciulla in età da marito. Ma è questo un momento fugace, non solo in ragione dell'universale trascorrere dell'età verso la morte (ciò che vale anche per i maschi), ma perché il ruolo in sé (a differenza del suo equivalente maschile, quello del giovane guerriero) è in funzione di un altro ruolo. Il padre ha la soddisfazione di avere una figlia solo per cederla a un altro; quanto più essa è apprezzabile, tanto più è maritabile, e quindi egli la perderà tanto più certamente e presto. Il momento di estrema ambiguità è anche, per una donna, quello della sua completezza: è allora che diventa una sposa.

L'ambiguo status della sposa è indicato da questa circostanza: i Greci avevano due tipi di matrimonio, e normalmente li impiegavano entrambi. Di uno abbiamo già parlato, la *engye*, che è stato talvolta impropriamente chiamato «fidanzamento». Questa traduzione è doppiamente fuorviante, dal momento che il fidanzamento è una transazione tra i futuri sposi ed è preliminare al matrimonio, mentre la *engye* era una transazione tra genero e suocero ed *era* il matrimonio. Nessun'altra cerimonia era richiesta per legittimare i figli o rendere definitivi gli accordi di carattere patrimoniale. Niente altro era necessario a rendere effettivo il matrimonio se non la sua consumazione, cui si riferisce il termine greco *gamos*.

Il momento della consumazione, la prima notte (che poteva seguire la *engye* a considerevole

distanza di tempo), era di solito l'occasione per celebrare una festa, chiamata anche *gamos*. Sebbene questa celebrazione non fosse obbligatoria, si deve credere che poche spose di decorosa condizione avrebbero fatto a meno di essa. Questa occasione somiglia molto all'idea che noi abbiamo di un matrimonio: si invitava della gente, si brindava, ci si ubriacava, si cantava, e ciò costava al padre della sposa un bel po' di denaro. Ma non c'era nessun matrimonio, nel senso che gli sposi non si scambiavano promesse e non c'era alcuna forma di consacrazione della coppia. La coppia, o solo la sposa, poteva il giorno prima visitare un tempio per dare l'addio alla verginità e cercare la protezione del dio per questa nuova vita, ma al vero matrimonio gli dei non erano più presenti di quanto lo fossero a qualsiasi altro convito. Il *gamos* celebrava, e così ritualizzava, l'iniziazione sessuale della sposa, che era anche lo stadio più significativo della sua iniziazione all'età adulta.

Per lo più le feste si svolgevano nella casa del padre della sposa, dove lo sposo poteva dormire la notte precedente. Il momento più significativo di questa fase erano gli *anakalyptèria*, il cerimoniale con cui la matrona che se ne occupava, la *nymphèutria*, toglieva il velo alla sposa e la presentava allo sposo. Questi allora la portava, a piedi o su di un carro, a casa sua, con l'accompagnamento di fiaccole e al suono dei flauti. La *nymphèutria* andava con loro, mentre la madre della sposa li accomiata e quella dello sposo dava loro il benvenuto. Dopo un rito di aggregazione la *nymphèutria* accompagnava gli sposi al loro letto. Il giorno successivo poteva esserci un altro corteo, la *epaulia*, con cui gli amici e i parenti della sposa le portavano il corredo nella nuova casa.

La *engye* era una transazione tra uomini ed era incentrata sullo sposo, che riceveva le congratulazioni per il successo riportato conquistando la sposa; questa non doveva ancora essere presente. Il *gamos* era condotto principalmente dalle donne, e girava attorno alla sposa, alla sua vestizione. Era senza dubbio lei la protagonista dell'avvenimento; specifici riti ancillari, per esempio il bagno preliminare, potevano, nelle diverse comunità, riguardare entrambi gli sposi o solo la sposa, ma mai soltanto lo sposo. Questi si muoveva nella scia della sposa: in definitiva era per lei che la vita cambiava di più. La *engye* era la cerimonia del suo trasferimento, il *gamos* il rito della sua trasformazione. Nella *engye* il matrimonio era considerato dal punto di vista della città, come un legame tra linee maschili, mentre nel *gamos* era considerato dal punto di vista della famiglia, come l'avvio nel centro della casa di un rinnovamento della famiglia. La donna acquistava un nuovo status, con obblighi e poteri specifici.

Uomini e donne

La sposa per eccellenza è Pandora, la cui storia merita di essere raccontata estesamente, perché colloca il matrimonio nel contesto di un generale resoconto mitico del rapporto degli uomini con l'ordine naturale. Seguirò le tracce di Esiodo, combinando le sue versioni (*Teogonia*, 507-612; *Le opere e i giorni*, 42-105).

Si racconta che nel principio la vita fosse facile: l'uomo poteva vivere un anno con il lavoro di un giorno, e uomini e dei banchettevano insieme. Ma un giorno durante uno di questi banchetti Prometeo divise la carne in porzioni disoneste: prese la carne e la pelle e le stipò nello stomaco dell'animale mentre fece un gran mucchio di ossa coprendole con il grasso. Poiché Zeus si lamentò di una divisione che sembrava ingiusta, Prometeo gli offrì la scelta. Pur sapendo di essere ingannato, Zeus prese il mucchio più grande – ed ecco la ragione per cui, quando fanno i sacrifici, i Greci offrono agli dei le ossa e il grasso (che vengono bruciati) mentre tengono per sé le parti commestibili e utilizzabili dell'animale. Il sacrificio ha dunque un carattere ambiguo: per un verso ristabilisce un legame tra gli uomini e gli dei, continuando il banchetto tra loro, per altro verso fa rivivere il momento della separazione dalla divinità, riprendendo il sacrificio nella forma che suscitò l'ira di Zeus.

Zeus dunque portò via il fuoco, rendendo impossibile il sacrificio e assoluta la separazione. Prometeo ricambiò rubando il fuoco e ristabilendo il legame, ma attraverso un gesto di sfida. Di rimando Zeus allora ricorse all'astuzia. Aveva plasmato dalla terra un'incantevole fanciulla e tutti gli dei avevano contribuito ad adornarla. Poiché aveva ricevuto doni da tutti, fu chiamata Pan-dora,

«tutti i doni». La mandarono quindi in dono a Epimeteo, fratello di Prometeo. Epimeteo era stato messo in guardia dall'accettare alcun dono da Zeus, ma di fronte al fascino di Pandora, se ne dimenticò. Se la prese, e con lei prese un vaso che la ragazza portava con sé. Quando lei aprì il vaso, ne volarono tutti i mali: malattie, fatica, discordia.

Epimeteo non si limitò a ospitare Pandora, la sposò. Tutto ciò che le apparteneva – che portava con sé – diventò del marito. Nella versione di Esiodo, il matrimonio è parallelo al sacrificio. Entrambi sanciscono il rapporto ambiguo con gli dei. Il matrimonio deriva dal legame con essi (Pandora è il dono di Zeus) ed è un segno della separazione da essi (il dono era diretto a fare del male). Entrambi implicano il tema dell'inganno, ma in modo differente. Nella storia del sacrificio, Prometeo tenta nell'interesse degli uomini di ingannare Zeus; questi, seppure non ingannato, li punisce per il suo tentativo. Quando Prometeo rende inefficace la punizione, Zeus ne manda un'altra, ingannando a sua volta. La storia del sacrificio sottintende una sorta di prova di forza con gli dei, ciò che i Greci chiamavano *pleonexia*, «cercare di ottenere più di quanto spetti». Nella storia del matrimonio gli dei sopraffanno gli uomini, questi sono le vittime e il male viene dalla loro debolezza.

La storia di Pandora è la storia della caduta – che, come nella *Genesi*, è la caduta nella natura, e in tutti i mali che la carne eredita: malattia, fatica e morte. In entrambe le storie le donne conducono alla caduta; esse sono l'emblema della nostra condizione naturale poiché sono le autrici della carne. Il padre, in fin dei conti, non dà alcun contributo al figlio se non l'informazione genetica; la sostanza è tutta della madre.

Pandora è la prima donna: «da lei viene la schiatta delle femmine del genere umano» (*Teogonia*, 590). Come introdusse la morte nel mondo, così vi portò la vita. Esiodo non fornisce alcuna spiegazione del modo in cui gli uomini venivano al mondo prima che ci fossero le donne; forse venivano dalla terra, o più probabilmente vivevano da sempre. Non c'è bisogno di alcuna spiegazione perché in questo primo periodo, l'età dell'oro, gli uomini non avevano alcun rapporto con la natura; erano semplicemente esseri culturali. Il mito, in altri termini, è fondato su un'inversione concettuale non troppo diversa dalle ipotesi sullo «stato di natura» prodotte dall'Illuminismo. In entrambi i casi ciò che dal punto di vista dell'evoluzione è anteriore è collocato in una posizione subordinata. In Rousseau, gli individui in precedenza autonomi si riuniscono a formare una comunità (ma in quale lingua discussero il «contratto sociale»?); Così in Esiodo gli uomini prima esistono, poi acquisiscono una vita biologica. In Rousseau l'inversione riguarda il rapporto tra l'individuo e il gruppo, in Esiodo, il rapporto tra gli uomini e le donne. La cultura maschile è collocata prima della mediazione femminile tra cultura e natura.

Esiodo pone la storia di Pandora entro il quadro generale della sua esplicita misoginia «Colui che si affida a una donna si affida all'inganno» (*Le opere e i giorni*, 375). Le donne, egli scrive, sono come i fuchi che se ne stanno tutto il giorno nell'alveare e si fanno nutrire dalle api (*Teogonia*, 594-600). Ma questa è cattiva economia: il lavoro domestico e artigianale delle massaie della Grecia rurale deve avere più che ripagato il loro mantenimento. Ed è anche cattiva applicazione della zoologia – come Esiodo sa. I fuchi (ce lo ricordano se non altro i pronomi ad essi riferiti) sono maschi, mentre l'ape operaia è femmina; tant'è vero che Simonide di Amorgo, altro grande misogino dell'età arcaica, prende l'ape operaia come modello della (rara) donna virtuosa. Ma forse Esiodo indica esattamente questo rovesciamento: come tra cultura e natura, i ruoli dei sessi sono invertiti. In natura i maschi sono quasi in sovrappiù; nella cultura le donne, se non sovrabbondanti, sono comunque un segno dell'incapacità della cultura di rendersi indipendente dalla natura. Troviamo qui interpretata, a livello economico, quella stessa condizione di dipendenza dalla terra che abbiamo riscontrato a livello politico: il cittadino greco, in definitiva, trae origine da una famiglia e ne crea un'altra, ed è politicamente qualificato dal possesso di un patrimonio familiare.

Se la caduta muove verso la natura, l'aspirazione alla redenzione è diretta verso una condizione puramente culturale. Entro questi termini possiamo comprendere perché i Greci aspirino a versare nella vita pubblica tutta la loro vita; si può pensare che gli Spartani, con il loro isolamento dalla sfera economica, dessero vita all'immagine fantastica dell'età dell'oro: senza lavoro, senza donne. Con l'inclusione nel sistema politico dei loro monarchi divini essi realizzarono realmente una sorta di banchetto con gli dei.

A Sparta, si affermava anche, lo Stato sarebbe perfetto se non fosse per le donne. Là erano le donne a rendere importante la ricchezza (piuttosto che l'onore), poiché, come scrive Aristotele, «gli uomini si trovano a essere dominati dalle donne, come succede nella maggior parte delle razze militari e guerriere [...] E non senza ragione pare che l'autore primo dei miti abbia congiunto Ares e Afrodite» (*Politica*, 1269b, trad. Laurenti).

Le donne erano pericolose perché erano attraenti (ed erano specialmente pericolose a Sparta perché erano particolarmente attraenti per gli Spartani). Allo stesso modo Pandora è irresistibile: è «puro inganno, contro cui gli esseri umani sono senza difesa» (*Teogonia*, 589).

Il potere di Pandora le è conferito dalle sue qualità. Atena le ha infuso l'arte del tessere (vera attrattiva in una donna: cfr. *Iliade*, IX, 390). Ermete le ha fornito «menzogne e parole mielate e la natura di un ladro» (*Le opere e i giorni*, 78). Zeus ha incaricato Afrodite di spargere grazia sul suo capo, e «brama e pene crudeli, che divorano le membra» (ivi, 66). Infine l'opera di istruzione è portata a termine dalle Ore, dalle Grazie e da Peitò, che le mettono alle orecchie cerchietti d'oro e la incoronano con fiori primaverili.

Le attrattive di una donna sono caratteristicamente *poikiloi*, multiformi, e richiamano quella superficie mutevole e complessa che nella cultura greca caratterizza le cose ingannevoli e avvolgenti. I monili di una donna sono la concreta rappresentazione dei suoi modi adulatori. L'intero mondo femminile, con i suoi cestini, i mobili, il vasellame dipinto, i tessuti, avvolge e intrappola l'uomo. Questo significato simbolico è rappresentato da Eschilo nella singolare scena in cui Clitennestra induce Agamennone a camminare su di un telo ricamato prima di ucciderlo. Il simbolo migliore può essere la cintura di Afrodite, una fascia i cui ricami rappresentano «l'amore e il desiderio e l'incontro, / la seduzione, che ruba il senno anche ai saggi» (*Iliade*, XIV, 216-17). L'abbigliamento della sposa includeva una cintura, e quindi un eufemismo per indicare la consumazione del matrimonio era «sciogliere la cintura». La cintura, come i gioielli, era un simbolo del potere sessuale. La sposa, in altri termini, è adornata in modo da poter sedurre lo sposo nel matrimonio.

Nell'*Iliade*, Era si fa prestare da Afrodite la cintura per poter sedurre suo marito. Il potere di Afrodite si estende anche a Zeus, «che è il più grande di tutti e ha il tempo più grande» (*Inno ad Afrodite*, 37). Zeus ricambia rendendo Afrodite schiava del suo proprio potere, che la fa innamorare di Anchise. Anche le donne sono soggette al potere sessuale: sono insieme seducenti e seducibili. Nel mito è di solito l'uomo che prende l'iniziativa; come Teseo seduce Arianna e ritrova così la sua strada dentro il labirinto, così Giasone seduce Medea, e Pelope Ippodamia. La donna da marito è significativamente il punto debole del sistema. Si può osservare come la sessualità della donna abbia la funzione di minare il potere maschile in due direzioni: la sua desiderabilità le fa conquistare il pretendente, mentre il suo desiderio le fa accantonare il senso dei doveri filiali verso il padre. Entrambi questi aspetti sono in azione nella versione più corrente della storia di Ippodamia e Pelope. Ippodamia ama Pelope e quindi è al suo fianco contro il padre. Il carro di quest'ultimo viene sabotato, perché Mirtilo, l'auriga, sostituisce uno scalmo con un altro posticcio fatto di cera (e compie questo atto di slealtà perché sia Pelope che Ippodamia gli hanno promesso i favori della ragazza la prima notte). In quest'ultima versione la sposa usa il solo potere di cui dispone, l'attrazione sessuale, per separarsi dal padre e aderire ai desideri del marito. Nel mito, ovviamente, ogni cosa è portata ai suoi estremi: il padre vuole sposare sua figlia e uccidere i pretendenti, ma è tradito da un servitore – a cui sua figlia si dà segretamente – e muore. Nella vita reale il padre e lo sposo riuscivano di solito ad accordarsi in qualche modo, ma il padre provava una certa tristezza nel perdere sua figlia, mentre i familiari che incoraggiavano la ragazza a sposarsi erano mossi da un vero e proprio affetto per lei, e i favori della sua prima notte erano promessi – e venivano accordati – allo sposo.

La storia di Ippodamia rappresenta la sposa come un soggetto attivo del contratto matrimoniale. Certamente ad Atene, nella vita usuale, le ragazze venivano consultate e davano il loro consenso al matrimonio. Abbiamo notizia, ad esempio, dell'esistenza di *promnèstriaí*, intermediarie o sensali di matrimonio, che andavano e venivano tra i giovani. Senofonte fa dire a Socrate:

Una volta sentii dire da Aspasia che le brave mezzane portano e riportano buone descrizioni senza

allontanarsi dalla realtà, riuscendo così a far nascere unioni matrimoniali, e sono al contrario riluttanti a tessere falsi elogi. In questo caso le persone ingannate si odieranno l'un l'altra così come odieranno chi ha fatto da tramite fra loro (*Memorabili*, 2, 6, 36).

È da notare che l'intermediario è una donna, e che Socrate ne sente parlare da Aspasia, che rappresenta il suo contatto con il mondo femminile. Il matrimonio, la *engye*, può anche essere contrattata tra uomini, ma sono i poteri femminili che lo fanno funzionare, specialmente i poteri della dea più femminile, Afrodite.

Nel matrimonio il potere di Afrodite separa la ragazza dal padre e la lega al marito. Questo è normale. In tutte le storie che abbiamo fin qui esaminato – quella di Giasone, di Teseo, di Pelope – si immagina che sia il padre a perdere, mentre il giovane che ne seduce la figlia persegue un particolare disegno. Più tardi, si sa, sia Giasone che Teseo abbandonano le loro spose, ma questo non dovrebbe accadere. Nei miti greci le spose abbandonate sono figure possenti, pericolose; sia Arianna che Medea raggiungono una sorta di apoteosi. Arianna (nella maggior parte delle versioni) sposa Dioniso; Medea (nella versione di Euripide) dopo aver ucciso i figli di Giasone scompare su di un carro fiammeggiante.

Il prototipo della sposa abbandonata è Era, la cui ira pervade tutto l'universo mitologico, diretta com'è contro Troia, Eracle, Io, Leto, contro chiunque Zeus abbia mai amato. Nell'*Inno ad Apollo* (300-55), Era si adira a tal punto con Zeus perché questi ha generato Atena, da partorire dal suo ventre Tifone. In Esiodo (*Teogonia*, 820-68), Tifone è l'ultimo mostro che Zeus dovette superare per affermare il suo potere. La lotta continuò comunque nella generazione successiva: progenie di Tifone fu l'Idra di Lerna, sconfitta da Eracle con l'aiuto di Atena (*Teogonia*, 313-18).

Lo sterile matrimonio senza amore tra Zeus ed Era è la chiave di volta per la stabilità del cosmo, è il segno che Zeus ha rotto il ciclo delle generazioni celesti e che regnerà per sempre. Tuttavia noi non siamo dei e in terra succede proprio il contrario: noi sopravviviamo solo scomparendo e dando strada ai nostri successori, che sono allevati tanto meglio quanto più il nostro matrimonio è, oltre che fertile, vissuto in amore. Nel matrimonio il padre è sostituito dal marito, questa è la norma. L'affermazione più chiara di questo principio è probabilmente la storia di Ipermnestra. Era questa una delle figlie di Danao, a cui il padre aveva proibito di sposare i loro pretendenti egiziani; quando esse infine furono costrette a sposarsi, fu loro ordinato di pugnalarlo i mariti nel letto matrimoniale. Solo Ipermnestra disobbedì a quest'ordine: «la passione le fece perdere la testa», scrive Eschilo (*Prometeo*, 853). Fu quindi portata in giudizio dal padre per aver violato le leggi del patriarcato. Per scontare la colpa di non aver ucciso il marito, ella fondò il santuario di Artemide Peito (Pausania, 11, 21, 1).

È probabile che questi fatti fossero rappresentati nell'ultimo dramma della trilogia eschilea *Le Danaidi*, di cui abbiamo il primo, *Le Supplici*. Il solo frammento rimastoci di quest'opera è un discorso di Afrodite, forse in difesa di Ipermnestra:

Il sacro cielo ama penetrare la terra;
ecco che cattura la terra la voglia d'amore.
La pioggia, cadendo dal liquido cielo
fa germinare la terra, ed essa quindi genera ai mortali
le greggi di pecore e di Demetra il dono di vita.
La stagione degli alberi da questo ben irrigato sponsale
si compie. E in questo io ho la mia parte (in *Ateneo*, 600 b).

Che una donna ami suo marito, dice Afrodite, è assai naturale. Se le donne sono il segno della nostra caduta nella condizione di natura, non dobbiamo dimenticare che è la stessa natura che ci nutre. Le donne costituiscono il problema e anche la soluzione: sono il segno della nostra mortalità, ma rendono anche possibile che la vita continui – non solo, alla lettera, con la loro fertilità, ma anche sul piano delle istituzioni. Appartiene ad esse il potere di provare e ispirare amore, che nella città-Stato diventa il potere di andare di cuore in cuore e di dar vita a nuove case.

Afrodite si dice «partecipe» (*paràitios*) del matrimonio tra cielo e terra. Il significato giuridico di questo termine è «complice», ma potremmo anche tradurlo con «catalizzatore» o «intermediario».

La differenza tra maschio e femmina è dal punto di vista sociale la più significativa; la mediazione entro questa differenza operata dall'amore dà origine alla società.

La repressione di quel che attiene alla sfera domestica costituisce a un tempo per i Greci il riconoscimento del suo segreto potere. Se i maschi rivendicavano a sé il pubblico spazio e i valori culturali, erano consci tuttavia che quello costituiva soltanto metà della storia. Ogni dicotomia – tra pubblico e privato, maschio e femmina, cultura e natura – è accompagnata da una mediazione. Sul piano rituale lo testimonia la duplicità del matrimonio: *engye* e *gamos*. Nel mito lo conferma l'eterna, gioiosa lotta tra Zeus e Afrodite. Nella città-Stato si tratta del gioco tra legge e amore.

Charles Segal. L'uditore e lo spettatore

Visione, monumento, memoria

I Greci sono un popolo di spettatori. Curiosi per natura gli uni degli altri, attenti alle differenze tra loro e l'Altro – i non Greci, i «barbari» –, sono buoni osservatori e abili narratori. Entrambe le qualità spiccano in tutta l'opera dei due grandi narratori che si situano all'inizio e alla fine dell'età arcaica: Omero, che compose e recitò oralmente i suoi grandi canti epici alla fine dell'VIII secolo a.C., ed Erodoto, con il racconto delle guerre persiane degli anni 490-479 e l'ampia rassegna delle civiltà che circondavano quella greca.

Tutti e due sono affascinati dalle immagini che fluttuano sulla superficie del mondo, a tutti e due piace fissare nelle parole l'infinita varietà dei comportamenti umani: il modo in cui gli uomini si vestono, parlano, adorano i loro dei; il sesso, il matrimonio, la famiglia, la guerra, l'architettura, e così via. Ad entrambi è anche noto il potere di seduzione della curiosità, il desiderio di vedere e di conoscere. L'*Odissea* si apre con l'eroe che «di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri» (1.2). All'inizio delle sue *Storie*, Erodoto narra la storia di Candaule e Gige, un racconto imperniato sul potere della visione, l'osservazione segreta del corpo di una donna, attraverso cui il re di Lidia, Candaule, intende mostrare al suo luogotenente la straordinaria bellezza della sua amata moglie (1.8.2). Erodoto, infatti, fa introdurre la storia da Candaule, con l'affermazione di tipo generale secondo cui «gli uomini prestano meno fede a quello che odono, in confronto a quello che vedono» (1.8.3). Ma nella storia cui egli dà inizio in questo modo è la visione ad essere all'origine di un tragico intreccio di amore, voyeurismo, tradimento, vergogna e inganno. In Omero, l'impatto visivo della bellezza femminile è altrettanto potente, e altrettanto foriero di tragiche conseguenze. Quando gli anziani di Troia vedono «Elena venire verso la torre», la paragonano ad una dea immortale, e per un attimo arrivano forse a pensare che valga la pena di combattere una guerra per lei (*Iliade*, 3. 154-60).

In scene del genere noi, i lettori, diveniamo effettivamente spettatori del potere stesso della visione. Per rimanere ai nostri due esempi, sia Omero che Erodoto tendono a stimolare e ad amplificare l'immaginazione visiva dei lettori. Il guerriero omerico sta dinanzi a noi «splendido a vedersi», *thàuma idèsthai*, secondo la ricorrente formula epica. La sua forza è immaginata visivamente: fulgido nelle sue armi scintillanti, spicca per la terribile cresta e per le piume dell'elmo, ed è spesso rappresentato in rapido movimento, tale da suscitare paragoni con esempi tratti dal mondo della natura e che colpiscono l'occhio, come grandi animali, uccelli rapaci, il fuoco, il fulmine nel cielo. Analogamente, Erodoto seleziona e descrive ciò che è «degno di essere visto», *axiothèeton*. Il complesso della sua opera è un'«esposizione», o «descrizione», *apòdeixis* (1.1). Ad Erodoto, come ad Omero, interessa la conservazione delle grandi imprese degli uomini con qualcosa di verbalmente equivalente al monumento.

Con Erodoto, siamo di fronte ad uno dei primi esempi di scrittori in prosa che siano stati autori di opere di grande mole, e abbiano lasciato queste memorie del passato, appunto, in forma scritta. Ma

anche per il poeta orale la conservazione delle grandi imprese avviene potenzialmente attraverso l'occhio quanto attraverso l'orecchio. Ettore, sfidando i capi greci nel settimo libro dell'*Iliade*, promette che la memoria del suo avversario vivrà in forma di un «tumulo», il suo monumento funebre (*sêma*) sull'Ellesponto. Qui ispirerà altre parole, come quelle che verranno dette da «qualcuno tra gli uomini futuri / navigando con nave ricca di remi il livido mare: / 'ecco tomba d'eroe che morì anticamente: / l'uccise – ed era un forte – Ettore luminoso'. / Così dirà qualcuno, e non perirà la mia fama» (7.88-91).

Ma da solo il monumento, anche se «visibile da lontano», non può parlare. Ha bisogno della voce di un uomo, e in questo caso il poeta provvede con le parole dette da Ettore. La situazione è analoga a quella delle antiche statue. L'iscrizione dà voce alla pietra muta, dicendo: «Io sono la tomba, il monumento o la coppa del tale». Un monumento che non possieda questa voce non può venire ricordato: non ha una storia da raccontare, non ha *klèos* (*fama*, da *klûein*, udire) cui gli uomini possano «prestare orecchio» nei tempi a venire. È solo una cosa inerte, come il segno che serve a delimitare il campo di gara per le corse dei carri ai funerali di Patroclo, semplicemente «tomba d'un uomo morto in antico» (*Iliade*, 23.331). L'espressione è la stessa usata da Ettore nel settimo libro, ma qui il segno non ha nulla da dire, non può destare alcun ricordo, e così rimane muto, niente più che una cosa su cui i carri si avventano, per passare poi oltre.

Ciò che è «memorabile» diviene *klèos*, in grado cioè di resistere al tempo, dopo che è stato «udito». La peggior sciagura per un uomo è in Omero il morire *akleès*, senza lasciare una storia che possa eternare la sua memoria in una comunità. Sarebbe stato meglio, dice Telemaco nel primo libro dell'*Odissea*, se Odisseo fosse morto a Troia, perché allora «tutti gli Achei gli avrebbero fatto una tomba / e anche a suo figlio avrebbe acquistato gran gloria (*klèos*) per dopo. / Ma ora se lo portarono ingloriosamente (*akleiòs*) le Arpie». In questo modo, anche «ciò che si dirà» di un uomo nella sua città può diventare il criterio primario per l'azione, come nella fatale decisione presa da Ettore di sfidare Achille in battaglia (*Iliade*, 22.105-8). Ettore è l'esempio più compiuto che si possa ritrovare nell'epica di questo nuovo *ethos* della polis, l'eroe in cui più forte e sostanziale è il rapporto con questa voce della comunità.

Questa funzione dell'«ascolto» come meccanismo di controllo sociale, comunque, è solo una piccola parte dell'esperienza acustica collegata all'epica. Omero ed Esiodo insistono con grande piacere sulla dolcezza e sulla limpidezza della voce e della lira. Il canto, i racconti e l'ascolto dei racconti costituiscono una parte importante della trama dell'*Odissea*. Nell'*Iliade*, Achille, al momento della visita degli ambasciatori, «con la cetra sonora si diletta, / bella, ornata» (9.186), raro esempio di canto solitario. C'è *pathos* anche nei due pastori effigiati nello Scudo, che «si diletta con col flauto», ignari del tranello che li attende (18.525 sgg.). I grandi momenti culminanti sono segnati da suoni poderosi: il tuono di Zeus alla fine del settimo libro dell'*Iliade*; il grido di dolore di Achille alla morte di Patroclo, udito da Teti nelle profondità marine (*Iliade*, 17.35), o il suo urlo dal fossato, che risuona come uno squillo di tromba intorno ad una città fortificata (*Iliade*, 18.207 sgg.). Raccontando il suo assassinio da parte di Clitennestra, Agamennone aggiunge, particolare toccante, di «aver udito» mentre moriva la voce di Cassandra che veniva uccisa accanto a lui (*Odissea*, 11.421 sgg.).

La sopravvivenza nella memoria dipende dall'udito; ma nell'epica, come nella tragedia, è la vista che permette la rappresentazione più vigorosa ed articolata delle emozioni. L'agnizione tra Odisseo e Penelope, più volte rimandata, avviene con un delicato gioco di sguardi: lui, seduto dinanzi a lei, abbassa il suo (23.11), mentre lei siede in silenzio e guarda ora lui, ora le sue vesti, e ribatte all'impazienza e alla stizza di Telemaco di non poter né rivolgersi a lui direttamente, né «guardare diritto il suo volto» (105-7).

La visione domina anche la scena culminante dell'*Iliade*. Priamo ed Achille si scambiano sguardi di stupore e di ammirazione (24.629-34). Ma qui la visione illustra anche la precarietà di quest'attimo di sospensione. Priamo chiede di poter riscattare suo figlio, «che possa vederlo» (24.555). Achille, come Omero, conosce l'enormità della reazione che una tale vista avrebbe potuto scatenare; così ordina che il corpo di Ettore sia lavato in un altro luogo, «ché Priamo non lo vedesse, / e nel cuore angosciato non trattenesse più l'ira / alla vista del figlio, e l'animo si gonfiasse ad Achille, / e lo uccidesse, violasse il comando di Zeus» (24.583-86).

Dato il profondo radicamento della poesia greca nelle funzioni comunitarie del canto e del racconto nell'ambito di una cultura orale, le stesse occasioni in cui essa viene recitata possono essere trasformate in esibizioni dell'ordine sociale, reso visibile davanti alla folla riunita. La *Teogonia* di Esiodo, ad esempio, descrive il re dinanzi all'assemblea, dove «Le genti tutte hanno gli occhi su di lui, quando egli amministra la giustizia con rette sentenze» e «quando costui si avvanza nell'assemblea, lo riveriscono come un dio, con reverenza soave» (84-86, 91 sg.; cfr. *Odissea*, 8.171-73). Esiodo dedica una particolare attenzione alla voce dolce e persuasiva del sovrano, ma ce lo mostra anche mentre cammina tra la folla dei cittadini. L'immagine del re come incarnazione dell'ordine della città è caratteristica della mentalità di una società a cultura orale, dove norme e ideali trovano la loro personificazione in situazioni concrete, visibili ed esperibili da parte di tutti.

Acquisire un riconoscimento pubblico significa diventare oggetto di particolare osservazione, «spiccare» tra la moltitudine come *ekprepès*. È questa una meta cui tutti aspirano, incitati dai poeti. L'uomo di Stato ha dinanzi a sé l'ideale del re esiodico in assemblea; le ragazze nelle danze corali hanno come modello le fanciulle descritte da Alcmane nei parteni (*Parthenia*, 1.40-49), e naturalmente gli atleti ai Giochi sperano di raggiungere il tipo di celebrità descritto da Pindaro quando il poeta promette di «nei canti esaltare Ippocle per le corone / mirabile (*thaetòn*) anche più fra i compagni e gli anziani / e dolce pensiero (*mèlema*) alle vergini» (*Pitiche*, 10.57-59). Nella tragedia, comunque, come vedremo, l'essere ammirato come qualcosa di emergente dalla massa è parte dell'ambigua relazione dell'eroe con la società; e lo sguardo stupito dell'osservatore si colora di dolore, perplessità e pietà.

Quelli atletici sono tra gli spettacoli più importanti dell'antica Grecia. Essi comprendono non soltanto i quattro grandi Giochi panellenici (olimpici, pitici, nemei ed istmici) ma anche numerosi Giochi locali che si tenevano in singole città, come le Iolee a Tebe o le Panatenee ad Atene. Le odi di Pindaro e di Bacchilide che celebrano le vittorie in questi Giochi presentano al vincitore l'immagine dell'eroe ideale, che si riflette nei miti paradigmatici narrati dal poeta. La vittoria rispecchia l'eccellenza innata dell'atleta, la sua disciplina, l'abilità da lui dimostrata, la disponibilità al rischio, la moderazione nell'esultanza del successo. Il famoso *Auriga di Delfi*, monumento bronzeo celebrativo di una vittoria, di poco dopo il 470, è una rappresentazione scultorea di molte di queste qualità. Le odi dedicate ai vincitori si propongono di creare un «monumento» verbale che possieda la solidità, la bellezza e la durata nel tempo proprie di statue come questa. Di qui il frequente paragonare l'ode ad un tempio, o ad un tesoro (per esempio *Olimpiche*, 6; *Pitiche*, 6 e 7; *Nemee*, 5).

Ciò che fa la famiglia per i vincitori, fanno le città-Stato per se stesse in tempo di guerra, ponendo in santuari panellenici come Delfi od Olimpia delle iscrizioni: questi santuari costituiscono, in pratica, un teatro delle rivalità e delle inimicizie tra le città.

È quindi implicito che lo spettacolo più grande e più coinvolgente per le città è la guerra. Questo è vero già nell'*Iliade*, e il pubblico di Omero fa proprio il punto di vista degli dei, che guardano dall'Olimpo agli avvenimenti della piana di Troia.

In guerra la città esibisce la propria potenza in modo spettacolare, sia ad uso interno, sia rispetto agli altri Stati. Lo spiegamento di un grande esercito, con le sue armi scintillanti, gli animali da soma, i cani, i civili al seguito, i rifornimenti e tutto l'equipaggiamento era uno spettacolo eccitante, e dava ai cittadini una dimostrazione senza eguali della propria potenza e delle proprie risorse. Tuciddide ci offre un vivido resoconto di una scena del genere e dello stato di eccitazione che essa poteva destare quando racconta l'imbarco della spedizione per la Sicilia nel 416 a.C. (6.2.1-2). Il più austero dei classici greci ci presenta, per un attimo, la guerra come una grande, tragica parata della gloria ateniese, fulgida ma condannata ad un destino funesto.

Anche qui non siamo poi troppo lontani dal mondo epico. Si può paragonare questa descrizione di un evento contemporaneo, ad esempio, al racconto che Pindaro fa della partenza dei mitici Argonauti da Iolco (*Pitiche*, 4.191-98):

un calice d'oro impugnato
il comandante da poppa invocava
il padre dei Celesti, che vibra per asta la folgore,
e le rapide raffiche
dei marosi e i venti e le notti e i cammini del mare
e i giorni benigni e, destino felice, il ritorno.
E a lui dalle nubi rispose augurando
la voce del tuono, e corruschi
diramarono raggi di fulmine infranti.

L'attenzione di Pindaro nell'osservare una dimostrazione di potenza bellica è fissa più sugli dei e sulla natura che sulle navi e sugli equipaggiamenti.

Anche il racconto erodoteo dell'immenso esercito di Serse che si mette in marcia possiede elementi di spettacolarità (7.187), accentuati dalla posizione di Serse, che è, si può dire, letteralmente uno spettatore della battaglia. Ad Abydos egli fa erigere un trono di pietra bianca per osservare contemporaneamente l'esercito e la flotta (7.44). Alle Termopili e a Salamina guarda la battaglia da spettatore (7.212, 8.86), affiancato da un segretario il cui compito è annotare i nomi di coloro che si rendano autori di imprese rimarchevoli (8.88.2). Come Tucidide, Erodoto scrive in tempi drammatici. La qualità di spettatore del re, al pari di quella del popolo ateniese che osserva la partenza del proprio esercito per la Sicilia, circa sessant'anni più tardi, nasconde la sua tragica cecità circa il reale significato degli avvenimenti.

La fine di una guerra è spettacolare quanto il suo inizio. Il *trôpaion* viene innalzato sul campo di battaglia. Hanno luogo sfilate di guerrieri vittoriosi, con le loro prede di guerra (armature, equipaggiamenti, prigionieri); una parte del bottino viene in genere accantonata e depositata, come offerta, in un santuario panellenico, dove tutti la possano vedere. Si erigono regolarmente monumenti ai caduti, si premiano i valorosi, e si pronunciano elaborate orazioni funebri alla memoria dei morti. Come risulta dal celebre racconto tucidideo dell'orazione funebre di Pericle alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso, questo evento è uno degli spettacoli pubblici più impressionanti. Due giorni prima dell'orazione le ossa dei guerrieri caduti sono esposte pubblicamente sotto una tenda. Poi viene fatta una grande processione in cui i parenti dei morti, uomini e donne, sfilano accanto ai carri che portano le bare di legno di cipresso. La processione arriva poco fuori città, dove le ossa sono inumate in una fossa comune (*Storie*, 2.34). Parte della cerimonia funebre è il discorso, tenuto da un celebrato oratore.

La città che vive la sua sconfitta è uno spettacolo di altra specie, potentemente teatralizzato nei *Persiani* di Eschilo e nelle *Troadi* e nell'*Ecuba* di Euripide. Nel dramma eschileo, vediamo il monarca sconfitto fare ritorno tra gemiti e lamenti, il suo esercito perduto, gli splendidi vestiti laceri. L'esaltazione della partenza rivela adesso il suo vero significato. Persino Pindaro dipinge una scena analoga al fine di far risaltare, per contrasto, la gioia e la celebrità che sono frutto della vittoria: «[agli sconfitti] non dava Pito ritorno / soave, pari al tuo, / né dolce riso suscitava allegrezza / intorno ai reduci, presso la madre; ma per vicoli obliqui s'appiattano, evitando i nemici, / morsi da mala sorte» (*Pitiche*, 8.83-87). Invece di gioire, come fa il vincitore, per la fama (*klêos*) raggiunta, per il suo essere visto come *thaetòs* o *ekprepès*, «ammirevole» o «straordinario», il perdente rimane oscuro e dimenticato.

Nell'infatuazione per l'imbarco di un grande esercito, Eschilo, Erodoto e Tucidide dimostrano anche l'interesse dei Greci per il fascino penetrante delle emozioni di massa. I Greci erano consapevoli della potenza dell'effetto che uno spettacolo poteva esercitare su di una folla, per quanto nel periodo più antico non si verificasse niente di simile ai sanguinosi tumulti del circo nella Roma o nella Bisanzio imperiali. Quando, nel 493 a.C., il tragediografo Frinico presentò il suo dramma *Lapresa di Mileto*, gli Ateniesi gli inflissero una multa di mille dracme, perché aveva risvegliato in loro la memoria delle sofferenze di un popolo appartenente alla loro stessa stirpe, quella ionica. «Il teatro tutto era scoppiato in pianto», scrive Erodoto (6.21). Il passo ci segnala il coinvolgimento emotivo del pubblico ateniese che assisteva alla tragedia, ma ci dimostra anche come l'emozione collettiva venisse identificata come categoria a sé.

La parola impiegata dagli autori della Grecia antica per definire le assemblee pubbliche che

avevano luogo in occasione di queste rappresentazioni è *agôn*, che ha anche il significato secondario di «competizione». Quest'ultimo diverrà poi quello primario. I Greci amano le gare, e spesso strutturano le loro «assemblee» come «competizioni». Esiodo partecipò ad una competizione di questo genere, i giochi funebri per il re Alcідamante, con un poema, forse *la Teogonia*, e vinse un tripode (*Le opere e i giorni*, 650-59). Platone enumera tra i «concorsi» che «divertono gli spettatori» la commedia, la tragedia, la musica, la ginnastica, le corse dei carri e la recitazione rapsodica (*Leggi*, 2.658 a-b). Le ragazze che cantano il *Parthenion* di Alcmane competono tra loro (Alcmane, fragm. 1 PMG). La poesia di Saffo e di Alceo, della fine del VII secolo a.C., testimonia che nell'isola di Lesbo si svolgevano concorsi di bellezza femminili.

Passando a cose più serie, nell'ambito del culto misterico, in particolare dei Misteri Eleusini, venivano messe in scena rappresentazioni religiose sulla morte e sulla rinascita che dovevano rivelare all'iniziato una conoscenza occulta dell'aldilà, e in questo modo confortarlo sul destino che l'attendeva dopo la morte. A causa della segretezza dei riti, i dettagli non sono noti con precisione, ma le rappresentazioni erano quasi sicuramente accompagnate da musica e da inni poetici. Un brano del finale dell'*Inno omerico a Demetra* ci dà perlomeno un accenno a ciò cui poteva assistere un partecipante a riti del genere:

Felice tra gli uomini che vivono sulla terra colui ch'è stato ammesso al rito!
Ma chi non è iniziato ai misteri, chi ne è escluso, giammai avrà
simile destino, nemmeno dopo la morte, laggiù, nella squallida tenebra (480-82).

L'importanza dell'esperienza visiva in questi riti è evidente dal fatto che l'iniziato era chiamato *epòptes*, «uno che fa da spettatore».

Conoscenza auditiva e visiva

Alla fine dell'VIII secolo a.C., i Greci avevano sviluppato, sulla base della scrittura sillabica semitica settentrionale, una scrittura alfabetica molto più adatta alla loro lingua di quella sillabica micenea. Ciò nondimeno, data la tradizione consolidata della cultura orale e la limitata tecnologia scrittoria, l'espressione orale (e cantata) continuava a godere di una posizione di privilegio. Nell'*Odissea* il culmine della gloria eroica è rappresentato dal canto delle Muse, «con bella voce», al funerale di Achille, che muove al pianto l'intero esercito greco (24.60-62). Peleo e Cadmo, paradigmi dell'«altissima felicità», poiché entrambi sposano delle dee, «udirono al monte le muse / dai diademi d'oro cantare / e in Tebe di sette porte» (Pindaro, *Pitiche*, 3.88-91).

Così come l'esperienza auditiva è importante per la memoria e la trasmissione della cultura, il pensiero greco tende a privilegiare la visione come campo primario della conoscenza, e perfino dell'emozione, come abbiamo visto in Omero. L'occhio è il luogo del desiderio, che il poeta vede emanante dallo sguardo dell'amato, o situato nell'occhio dell'oggetto d'amore. «Chi dalle pupille di Teosseo / ribalenanti i raggi / vede, e non l'agiti l'onda di desiderio», scrive Pindaro nel suo pomposo encomio per questo giovane corinzio, «di diamante o ferro / ha brunito il cuore in fredda fiamma» (fragm. 123 Snell-Maelher).

Il soggetto conoscente è strutturato come un osservatore; ciò che è ignoto è anche invisibile: la tenebra nebbiosa prima dell'alba (*Odissea*, 10.190, 11.13 sgg.) o le profondità dell'Ade al di sotto della terra (Euripide, *Ippolito*, 190 sgg.). Essere vivi equivale a «guardare la luce del sole». La dimenticanza o l'oblio, *lèthe*, fanno parte dell'oscurità, dove invece lo splendore (*aglàia*) è attribuito della gloria o della fama. Le due tragedie sofoclee su Edipo sono costruite sull'identità tra la conoscenza e la visione, e tra la cecità e l'ignoranza. Per Platone, conoscere il regno soprasensibile delle Idee vuol dire poter vedere quel regno luminoso ed eterno al di sopra degli oscuri e materiali fenomeni terreni (cfr. *Fedone*, 109b-110c; *Repubblica*, 9. 586a). «Ogni anima umana – scrive nel *Fedro* – ha contemplato gli enti (*tethèatai tà ònta*, 249e). Nel celebre mito del carro dell'anima, egli combina ancora i due aspetti della visione, concepita come fonte di desideri e fonte di conoscenza.

La visione che l'anima ha delle Idee la riempie di desiderio, e allo stesso tempo le fa conoscere quale sia la sua vera sede (250a-52b).

Dagli inizi della riflessione filosofica fino al neoplatonismo, il filosofo «alza gli occhi» verso i misteri celesti, ma scorge anche ciò che sta nascosto «nel profondo», come dice Democrito (68 B117 FVS). La parodia aristofanea nelle *Nuvole* accoppia entrambi gli aspetti della ricerca del remoto e dell'invisibile. Mentre i discepoli lo fissano da terra, Socrate sta sospeso in una cesta, cercando in questo modo di rendere più compiute le sue idee su *tà metèora*, gli oggetti celesti (227-34). «Una grande idea» svanisce quando gli escrementi di una lucertola gli cadono in bocca, nel momento in cui «osservava il corso della luna e delle sue rivoluzioni guardando per aria» (171-73).

Aristofane scherza sulla distanza che intercorre tra la realtà e lo sguardo del filosofo, diretto verso oggetti lontanissimi. Ma questo contrasto tra ciò che è tangibile e ciò che è lontano è anche un aspetto di quella che Eric Havelock chiama «la rivoluzione alfabetica». Questa transizione inizia nel VI secolo e si intensifica nel V. La conoscenza auditiva dipende dal contatto diretto, personale, tra colui che parla e colui che ascolta, tra messaggio verbale e percezione auditiva. La conoscenza visiva permette un rapporto di maggiore distanza, più speculativo ed impersonale nei confronti dell'informazione, soprattutto quando essa è trasmessa attraverso le parole scritte da qualcuno che non è presente fisicamente.

La letteratura orale (i poemi omerici, ad esempio), punta sul «piacere» suscitato dalle descrizioni particolareggiate e dall'elaborazione ornamentale degli eventi. La scrittura favorisce una mentalità in raccordo più con l'astratto, il concettuale, l'universale che con il concreto e il particolare. La parola che si ascolta è invisibile, e scompare con l'emissione di fiato che la porta, mentre la scrittura fissa i dettagli, permettendo l'effettuazione di critiche e paragoni. La tradizione orale tollera l'esistenza di più versioni di un racconto; con la definitività della scrittura si sviluppa una nozione più chiusa della verità, considerata come unitaria, raggiungibile con difficoltà e soltanto attraverso un processo di ricerca e di analisi. Così, nella poesia greca antica, la «verità», *alètheia*, è associata col «non-dimenticare» (*a-lèthe*) più che con la «precisione» o la verificabilità.

Per gli storici Erodoto e Tucide, la diceria, *akoè*, può ingannare, e richiede di essere verificata attraverso l'osservazione, preferibilmente la testimonianza diretta. Tucide si dichiara in apertura della sua *Storia* uno «scrittore». Confrontando la sua concezione della storiografia con quella dei suoi predecessori, egli contrappone il suo insistere sull'«accuratezza» e sulla «fatica» che costa l'indagine alla facile popolarità del «favoloso» che è semplicemente «gradevole all'ascolto» in una «competizione da ascoltare sul momento» (1.22). Pur lontano da Platone, Tucide concorda con lui nel privilegiare il vedere sull'ascoltare, in una prospettiva che si allontana dalla tradizione orale.

Questi antagonismi assumono vari aspetti nella tragedia, come vedremo più in dettaglio. Non solo la tragedia associa l'esperienza auditiva e quella visiva nella sua nozione strutturalmente complessa e contraddittoria della verità; essa mette anche in rilievo l'accumulo, lo scambio e lo scontro di percezioni sensoriali. L'insulto di Edipo al cieco Tiresia, «Sei cieco negli occhi, negli orecchi, nella mente» (*Edipo re*, 371), riflette in parte l'incrociarsi di voce e visione nei paradossi della conoscenza e dell'errore in questo dramma. L'Ecuba euripidea delle *Troadi* aggiunge pathos alla narrazione delle sue sofferenze raccontando come non abbia soltanto «appreso» della morte di Priamo: «proprio con questi occhi io vidi lui trucidato presso il fuoco dell'atrio e la città invasa» (479-84). Nell'*Elettra* di Sofocle il racconto orale della morte di Oreste (reso più efficace dall'evidenza fisica dell'urna funebre), prevale sulla verità di ciò che Crisotemide ha visto con i propri occhi (883 sgg.).

Esplorando questi contrasti, la tragedia riecheggia di infinite variazioni sul divario tra l'essere e l'apparire. Nell'*Ippolito* di Euripide vediamo davanti ai nostri occhi il giovane, che secondo la legge è innocente, incolpato di un crimine terribile dalle tavolette scritte lasciate da Fedra, poi suicidatasi. Il dramma è particolarmente interessante per il ruolo della scrittura come riflesso testuale di questo rovesciamento femminile di verità e apparenza. Il dramma pone in correlazione l'inversione di realtà ed apparenza con il potere dello scritto di Fedra, la «muta» bugia delle sue tavolette che copre la voce della verità (cfr. 879 sgg.). La dissimulazione e la rivelazione della prima scena di Fedra si esprimono, nella sua ultima azione, nella scrittura, ma l'iniziale nobiltà della

riluttanza è divenuta adesso inganno sanguinario. Per mezzo di questa associazione (non esclusiva di questo dramma) tra scrittura, corpo femminile, segretezza (riguardo al sesso), complotto e rivelazione di ciò che è nascosto «dentro», la tragedia euripidea afferma la sua capacità di trattare nello spazio pubblico del teatro soggetti che scavano nella più profonda intimità e tra i segreti più occulti dell'animo umano.

La fallacia delle apparenze esterne nella tragedia si fonda su una lunga tradizione del pensiero greco. «Odioso m'è colui, come le porte dell'Ade – dice Achille nell'*Iliade* – ch'altro nasconde in cuore ed altro parla» (9.312 sg.), rivolgendosi ad Odisseo. I travestimenti di questo eroe nell'*Odissea* pongono anche il problema del rapporto tra il cambiamento dell'aspetto esterno e ciò che resta costante, se qualcosa lo resta, nella nostra natura. Quale segno può fissare la nostra identità, che per così gran parte muta o rimane nascosta? Travestendosi, Odisseo riesce ad ingannare la moglie, ma non può celare alla sua nutrice la cicatrice dell'adolescenza. Naturalmente, Omero non dà una trattazione articolata e consapevole di questi temi, ma essi sono implicati nel modo in cui ci presenta l'eroe sfaccettato e proteiforme del *mêtis*, nonché l'astuzia, pari alla sua, della sua consorte, sempre intenta a tessere e a disfare. Molto più tardi Platone meditò sugli sfregi ripugnanti che il male lascia impressi sull'anima di un tiranno corrotto (*Gorgia*, 524c sgg.; cfr. *Repubblica*, 588c sgg.). Invisibili in questa vita, si riveleranno davanti agli occhi dei giudici dell'Ade. La stessa preoccupazione di scorgere attraverso l'apparenza esterna la vera natura nascosta caratterizza la discussione, riportata da Senofonte, di Socrate con un famoso artista su come si dovesse dipingere il carattere o l'*ethos* di un uomo (*Memorabilia*, 3.10).

La magia del piacere: rappresentazione ed emozione

Nella cultura dell'antica Grecia gli spettacoli di maggiore importanza non sono né le manifestazioni naturali, né quelle dell'anima individuale, ma bensì le occasioni pubbliche in cui ci si riunisce per celebrare feste, ascoltare musica, assistere a competizioni atletiche e riti religiosi. Persino gli affreschi dei palazzi minoici di Creta e di Thera, dell'età del bronzo, ritraggono adunanze di pubblico nei cortili dei grandi palazzi e nelle aree contigue. Omero conserva il ricordo di queste feste quando fa una similitudine tra una danza corale effigiata sullo scudo di Achille e le danze nel palazzo di Arianna a Cnosso (*Iliade*, 18.590-92). Nell'*Odissea* c'è una scena simile, quando alcuni giovani danzano nel palazzo di Alcinoò (8.256-65).

Il raduno degli Ioni a Delo descritto nell'*Inno omerico ad Apollo* è la festa perfetta, e, per estensione, la rappresentazione perfetta. In esso si dà vita ad uno spettacolo che reca diletto (*tèrpsis*) sia agli dei che ai mortali (146-55). Il poeta sembra identificare la *tèrpsis* donata da questo canto con l'effetto complessivo della festa. Oltre al «pugilato, la danza ed il canto» (149), c'è il piacere procurato agli occhi quando» [chi fosse presente] potrebbe osservare la grazia comune a tutti» (153) e «si allieterebbe nell'animo / contemplando gli uomini, e le donne dalle belle cinture, e le navi veloci, e le loro abbondanti ricchezze» (153-55). Il brano è una testimonianza preziosa per la prima età arcaica dell'effetto combinato del piacere derivato dalla visione e dall'ascolto in grandi feste, così come della speciale ammirazione per il potere imitativo della voce. L'autore dell'inno attribuisce alla bravura vocale delle vergini di Delo il valore di uno spettacolo in se stesso, «una grande meraviglia, la cui gloria non perirà mai». Essa non consiste solo nell'«incanto» dei suoni, ma anche nella perizia delle vergini nell'imitare «di tutti gli uomini le voci e gli accenti» (156-64).

La rappresentazione orale sollecita il suo pubblico ad una reazione di ordine complessivo, fisico ed emotivo come intellettuale. La poesia recitata e/o cantata in queste circostanze implica un marcato rapporto personale tra l'esecutore e il pubblico.

Quando Achille parla a Teti della sua contesa con Agamennone nel primo libro dell'*Iliade*, ripete qualcosa di cui noi siamo già al corrente; ma raccontare in prima persona la sua sofferenza alla madre gli dà la soddisfazione di comunicare con un ascoltatore emotivamente coinvolto, e in sintonia con lui. Un episodio simile è quello di Odisseo che narra le sue avventure a Penelope dopo che i due si sono ritrovati, nel ventitreesimo libro dell'*Odissea*. Scene come queste, in cui alla

narrazione fa riscontro un ascolto partecipato, possono forse essere viste come analogie o modelli ideali della relazione che il cantore spera si instauri tra sé e il proprio pubblico. Come, in modo più sommario afferma Ione nel dialogo platonico che porta questo nome, «Se li faccio piangere, riderò io prendendo soldi, se invece li faccio ridere, piangerò io per aver perso soldi» (*Ione*, 535e).

Platone ritiene pericolosa questa liberazione di emozioni, ed esclude quindi i poeti dalla sua Repubblica ideale; ma lo *Ione* ci dà un'idea di una rappresentazione di questo genere. Vediamo il rapsodo avvincere il proprio pubblico quasi ipnotizzandolo quando fa balenare davanti ai suoi occhi le scene epiche del suo racconto (535c). Platone paragona l'effetto a quello di una calamita su degli anelli di ferro. Il potere magnetico si trasferisce dal poeta al rapsodo, e da questi al pubblico (533d, 535e). Lo stesso narratore, quando si cala completamente nel suo ruolo, è «fuori di sé» (535b). «Quando recito qualcosa di compassionevole – dice il rapsodo – gli occhi mi si riempiono di lacrime; e quando qualcosa di spaventoso o di terribile, per la paura i capelli mi si rizzano e il cuore mi palpita» (535c).

Alla fine del V secolo, il sofista Gorgia vede queste risposte di tipo emotivo come il particolare prodotto del potere che la poesia esercita sull'ascoltatore. Elogiando la potenza del linguaggio, nell'*Encomio di Elena*, scrive: «In coloro che la ascoltano [la poesia] si insinuano un brivido pieno di terrore, una pietà grondante di lacrime e un rimpianto che accarezza il dolore» (9). Queste reazioni di ordine fisiologico nei confronti del linguaggio confermano ciò che possiamo dedurre a proposito delle reazioni emotive alla tragedia sia da testimonianze più tarde, sia dalle tragedie stesse. I momenti di crisi all'interno del dramma suscitano conseguenze di carattere violento: brividi, tremore, capelli dritti, afasia, vertigini, batticuore o cuore in gola, sensazione di freddo nelle viscere, tensione in tutto il corpo.

Per il suo vero e proprio potere di suscitare emozioni, la poesia può rappresentare un pericolo come un elemento provvidenziale. Come «incantesimo» o «malia» essa esercita una forza di tipo magico, e in questi termini la descrive Gorgia nell'*Encomio di Elena* (10.14). *Thèlxis*, la parola che esprime quest'«incantesimo», descrive nell'*Odissea* sia il canto delle Sirene che la magia seduttiva di Circe. Narra Pindaro come le figure magiche, simili a Sirene, del frontone del tempio di Apollo a Delfi, cantavano in modo così soave, che gli uomini dimenticavano le loro famiglie e si consumavano, ammalati dal canto, e così gli dei dovettero distruggere il tempio (*Peana*, 8, fragm. 52i, Snell-Maehler).

Poiché i Greci tendono a rappresentare l'inganno e la seduzione anche sotto forma di visioni, immagini e fantasmi, la magia della parola parlata può manifestarsi sotto l'alone di una bellezza affascinante: quella che avvolge le bugie. Come la Pandora di Esiodo, le storie possono essere «tramate di varia menzogna», che ci ingannano, «leggenda fallace» (Pindaro, *Olimpiche*, 1.28 sg.). La maggior considerazione di cui gode Odisseo rispetto ad Aiace è frutto dell'abilità di Omero, dice Pindaro in *Nemee*, 7, poiché «maestà gli circonda / le menzogne e il volo dell'arte. C'inganna Poesia (*sophia*), che seduce con favole; / cieco il volgo degli uomini ha il cuore. / Se potevano il vero arguire, / non s'immergeva nel petto la lucida spada, / sdegnato per le armi [di Achille], Aiace il gagliardo».

Le Sirene di Omero sono la più riuscita rappresentazione, nella poesia antica, dei pericoli cui la magia del canto sottopone l'ascoltatore. Mettendoci in grado di dimenticare le nostre sventure, come afferma Esiodo a proposito della sua poesia (*Teogonia*, 54 sg.), il canto può cancellare la memoria che ci lega al passato e ci fornisce la nostra identità di uomini. Il paradosso di un potere evocativo della memoria che porta all'oblio è già in Esiodo una caratteristica della poesia. Ma nel caso delle Sirene il paradosso si muta in una serie di elementi contraddittori che negano il fine del canto. Le Sirene sanno tutto quello che è accaduto a Troia, anzi tutto «quello che accade sulla terra ferace» (*Odissea*, 12.188-91); ma la loro isola è circondata da cadaveri putrescenti e da ossa umane, ed è situata lontana dalle comunità degli uomini cui si collegano il significato e la funzione della memoria (12.45-47).

Come le «incantatrici» dorate di Pindaro, al cui canto gli uomini «si consumano lontano dalle mogli e dai figli», le Sirene omeriche sono Muse depravate. Esse affermano di possedere una memoria totale, ma questo potere, stranamente, coesiste con i più vergognosi segni del decadimento proprio della mortalità, l'antitesi dell'immortalità divina della fama che è «imperitura» (*klèos*

apthiton). Rimanendo agli effetti puramente corporali della loro magia, il loro «incantesimo», o *thêxis*, è solo momentaneo; risuona negli orecchi, ma non vive sulle labbra degli uomini. È puramente acustico, e così Odisseo può bloccarne gli effetti con mezzi puramente fisici, turando gli orecchi dei compagni con la cera e legandosi all'albero della nave.

Quello che per gli antichi poeti era una formula magica, diviene questione di abilità tecnica quando le arti del linguaggio si professionalizzano e si razionalizzano, alla fine del VI secolo e all'inizio del V. Insegnanti di retorica come Protagora, Gorgia e Prodico erano dei professionisti, e Gorgia, nel suo *Encomio di Elena*, estese a suo modo il discorso sulle affinità tra quest'arte, gli incantesimi della magia e le droghe. Chi accettava di pagarsi le lezioni poteva in tal modo acquisire l'arte di persuadere un uditorio giocando sulle sue sensazioni. Se si dà fede a Tucidide, Pericle derivò almeno una parte del suo potere politico dall'abilità nell'influenzare le folle. Sia gli storici che i drammaturghi dell'epoca mostrano una sensibilità di tipo nuovo verso la folla e le sue emozioni: panico, isterismo, impulsi improvvisi di generosità o di compassione.

Il teatro, anche più dell'assemblea o del tribunale, è il luogo dove l'emozione di massa si manifesta appieno. Frinico, come abbiamo visto, stimolò le emozioni sbagliate, e ricevette una multa invece della corona di vincitore. Platone suggerisce di sostituire al potere, proprio della poesia, di suscitare emozioni, il dialogo filosofico: sarebbe stata questa la «poesia» adeguata allo Stato ideale e filosofico. Nelle *Leggi* definisce «la Musa più bella (...) quella che soddisfa i migliori, chi sia stato perfettamente educato». Il sorteggio delle giurie per i drammi è segno che «ad un'aristocrazia (...) venne sostituendosi una volgare teatrocrasia» (*Leggi*, 3.701a). I filosofi-legislatori sono «i poeti della più bella ed ad un tempo della migliore tragedia che sia possibile comporre», poiché il loro Stato ideale è l'«imitazione (*mimesis*) della migliore vita, della vita più bella», ed incarna così «la tragedia più vera» (*Leggi*, 7.817b).

Lasciando da parte la loro rilevanza per quanto riguarda il concetto che Platone aveva del proprio ruolo di educatore, queste osservazioni possono essere lette da un punto di vista storico per avere, dirigendo lo sguardo all'indietro, un'idea della centralità del teatro nella comunità ateniese e dell'importanza delle reazioni del pubblico. Il particolare orgoglio degli Ateniesi per questi spettacoli è confermato anche dalle osservazioni attribuite da Tucidide a Pericle nel discorso funebre. Qui Pericle loda Atene per la quantità di occasioni di ricreazione dalla fatica quotidiana, consistenti in «giochi (*agônes*) e feste per tutto l'anno», il «godimento» (*têrpsis*) dei quali fuga le stanchezze. Proseguendo nel discorso, egli contrappone Atene a Sparta per la sua apertura: a nessuno viene impedito di «conoscere o vedere qualche cosa» (spettacolo, *thêama*), con il solo limite che ciò non costituisca un diretto aiuto al nemico (2.39.1). Il linguaggio di Tucidide è generico, un po' vago, ma gli spettacoli teatrali civici possono sicuramente essere inclusi nel *thêama* di cui Pericle parla; e ad essi poteva forse pensare quando faceva la nota e recisa affermazione: «Riassumendo, affermo che tutta la città è un esempio di educazione per la Grecia» (2.41.1).

Il dramma: origini e carattere

Anche se scopo di Omero è farci «vedere» le grandi imprese del mondo epico con gli occhi della «meraviglia» (*thâuma*, *thâmbos*), egli non ha dubbi nel ritenere la parola recitata (e cantata) il vero veicolo della comunicazione e della memoria. Quando la scrittura, a partire dalla fine dell'VIII secolo a.C., inizia ad acquistare un'importanza sempre maggiore, questa relazione tra occhio ed orecchio cambia. Alla fine del VI e all'inizio del V secolo, poeti come Simonide, Pindaro e Bacchilide, per quanto professino (e a volte abbiano) rapporti di tipo personale con i propri mecenati, possiedono un'idea della propria arte che si evolve in senso più professionale. Scrivendo a pagamento su commissioni che venivano loro da diverse parti del mondo greco, essi sono molto più lontani dall'immediatezza del rapporto diretto col pubblico propria del cantore di tipo omerico. Questa relazione più libera con la recitazione orale è evidente anche nelle metafore visive escogitate da Pindaro e Bacchilide per i propri canti. Al contrario dell'immaginazione vocale di Omero ed

Esiodo, queste figurazioni non hanno spesso nulla, o hanno poco a che fare con le circostanze dell'esecuzione, e neppure con la voce o la musica. L'ode è una statua, una ghirlanda, un arazzo ricamato, un tempio, un'abbondante libagione di vino, una fresca sorgente, dei fiori, fuoco, ali. Lo stesso poeta può essere un'aquila che si libra nell'alto del cielo, un arciere o un lanciatore di giavellotto che scaglia un canto-proiettile, un viandante che cammina su una grande strada o un viaggiatore su una nave che solca i mari.

Quando Simonide dice: «La pittura è poesia muta, la poesia è pittura che parla» (Plutarco, *De Gloria Athen.*, 3.346F), pone la poesia in correlazione non con la recitazione ma con l'esperienza visiva, un campo quindi abbastanza diverso. Si è tentati di collegare l'analogia di Simonide tra il visivo e l'acustico con l'interazione di suono e visione che all'incirca nello stesso periodo la tragedia stava iniziando a sviluppare, in particolare dato che Simonide è sotto molti aspetti un precursore del sofista itinerante e della sua libertà di speculazione razionale.

Nella tragedia, l'organizzazione del materiale narrativo dei miti attraverso un testo scritto rende possibile una nuova, potente narrazione visiva; voce e visione si intrecciano in complesse relazioni di nuovo tipo. Con questa maggiore insistenza su aspetti e contenuti innovativi, lo spettacolo o il teatro diventano metafore per descrivere l'esperienza umana in generale. Platone suggerisce nel *Filebo* l'idea che la vita sia commedia o tragedia (50b), ed è questa, forse, la prima formulazione nella letteratura occidentale dell'analogia tra il mondo e la scena, resa celebre dal malinconico Giacomo shakespeareano (*Come vi piace*, II, 7). Epicuro osservava: «l'uno costituisce per l'altro un pubblico abbastanza numeroso» (citato da Seneca, *Lettere a Lucilio*, 7.11). Nella sua più generale formulazione, l'idea è espressa, forse alla fine del I secolo d.C., da «Longino» nel trattato *Del sublime*, che paragona l'intero universo ad un grande spettacolo, nell'ambito del quale l'uomo è uno spettatore privilegiato, e in cui egli riconosce la grandezza alla quale è destinato per le immense possibilità del suo pensiero (35).

Questo brano, assai influenzato dallo stoicismo platonizzante, rivendica di fatto all'umanità ciò che nel pensiero della Grecia arcaica e classica costituisce la prerogativa degli dei: essere spettatore distaccato delle sofferenze e dei conflitti presenti nella vita degli uomini. Tale è anche il punto di vista della divina saggezza del filosofo nell'epicureismo (cfr. Lucrezio, *De Rerum Natura*, 2.1-13). Sia il pubblico dell'epica che quello della tragedia possiedono qualcosa di questo punto di vista privilegiato: in senso figurato nell'epica, nella misura in cui l'onnisciente narratore in terza persona ci fa partecipi del segreto di che cosa gli dei vedano e sappiano; in senso più letterale nella tragedia, dato che noi sediamo dominando l'azione da una distanza quasi olimpica, anche se non con olimpico distacco. Nell'epica come nella tragedia questo spettacolo della sofferenza umana rende, però, più intensa la coscienza dei limiti che gravano sulla vita mortale. Tuttavia la visione filosofica mira proprio a trascendere questi limiti.

Sebbene le origini della tragedia rimangano oscure e controverse, il collegamento operato da Aristotele con il ditirambo (*Poetica*, 4.1449a) è largamente accettato. Il ditirambo, originariamente movimentata rappresentazione corale in onore di Dioniso, sembra essere divenuto, alla fine del VI secolo, una forma a carattere più posato, più lirico, in cui si raccontavano miti sugli dei, e successivamente sugli eroi. Quello dei legami tra la tragedia e Dioniso era un problema anche per gli antichi. Perciò, il detto «Niente a Dioniso» fu interpretato come una critica all'eccessiva distanza intercorrente tra la tragedia ed il culto vero e proprio del dio durante la più importante delle feste a lui dedicate, le grandi Dionisie, l'occasione principale per le rappresentazioni drammatiche. Sebbene i primi inizi della tragedia siano da collocare sotto il tiranno Pisistrato (la data tradizionale è il 534 a.C.), essa fu ripresa e perfezionata all'epoca della nuova democrazia, al principio del V secolo. L'associazione di Dioniso con il culto popolare piuttosto che con le tradizioni aristocratiche può aver incoraggiato il suo sviluppo.

Dioniso si caratterizza come dio della vegetazione, e in particolare della vite e del prodotto della sua fermentazione; viene anche associato con la follia e l'estasi religiosa. Appare spesso sui vasi con un seguito di Satiri, creature dal piede caprino, mezzi uomini e mezzi bestie, che danno libero sfogo alla loro natura animale con ubriachezza, gesti lascivi ed un indiscriminato appetito sessuale. Anche le danze satiresche, secondo Aristotele, hanno contribuito allo sviluppo della tragedia (*Poetica*, 4.1449a); e nelle Dionisie un dramma di carattere meno impegnativo con un coro di Satiri

veniva presentato assieme alle tre tragedie da ogni autore in concorso. Altre accompagnatrici di Dioniso, in stretto (anche se non necessariamente armonico) rapporto con i Satiri sono le Menadi (letteralmente «pazze»). Anch'esse personificano una disinibita liberazione di energia emotiva e fisica nel quadro di un totale abbandono al dio ed al suo culto.

Le associazioni di Dioniso con l'irrazionale, la follia, le donne, le danze e le musiche frenetiche, e con la labilità dei limiti che passano tra la bestia, l'uomo e il dio hanno tutte una loro rilevanza per la tragedia. Quello di Dioniso con la maschera costituisce un legame ancor più immediato. Infatti Dioniso è spesso venerato in forma di maschera, a volte appesa ad un albero o ad una colonna, a volte adornata con foglie d'edera, la pianta sacra al dio. La maschera rende possibile la rappresentazione a carattere mimetico dei miti in forma drammatica. L'attore mascherato può anche sperimentare la fusione tra differenti identità, essenze o categorie dell'esperienza: maschio e femmina, umano e bestiale, estraneo ed amico, iniziato e profano. La maschera diviene così centrale nell'esperienza teatrale in quanto segno della volontà del pubblico di sottomettersi all'illusione, al gioco, alla finzione, di profondere energie emotive in qualcosa che viene connotato come fittizio o Altro. Lo sguardo fisso della maschera, come ha suggerito Vernant, è anche il modo per rappresentare la presenza della divinità tra gli uomini.

Per tutti questi motivi, Dioniso è il dio più adeguato a sovrintendere alla tragedia ed ai suoi aspetti peculiari: l'atmosfera carica di emozione propria di uno spettacolo di tipo mimetico; il profondo sentimento di identificazione con il mondo magico creato e personificato da attori mascherati; l'abilità nel mettere a confronto l'alterità del bestiale e del divino nella vita umana e nel riconoscere l'irrazionalità e l'emotività, associate, in una società dominata dagli uomini, all'elemento femminile; l'apertura alle problematiche di più largo respiro permessa dalla presenza visibile degli dei come forze agenti nel mondo degli uomini. L'incantesimo della maschera dionisiaca libera, in dosi controllate, le paure, l'ansia, l'irrazionalità che covano sotto la patina di splendore dell'Atene di Pericle.

La tragedia ridefinisce il ruolo dello spettatore. Al posto del piacere o *tèrpsis* della recitazione epica o della rappresentazione corale, la tragedia coinvolge il suo pubblico in una tensione tra i due poli del piacere che si attende da uno spettacolo di alta qualità e del dolore recato dai suoi contenuti. A volte gli stessi autori fanno notare questa contraddizione, il «paradosso tragico» del piacere nella sofferenza (cfr. Euripide, *Medea*, 190-203, e *Baccanti*, 815).

La tragedia non dà soltanto una tangibile ed impressionante rappresentazione degli antichi miti, ma, nell'ambito di essi, concentra l'attenzione su situazioni di crisi. Di contro alla narrazione ampia e distesa dell'epica orale, la tragedia seleziona singoli punti critici e condensa la sorte di una famiglia o di una città in un'azione fortemente unitaria che si svolge in un tempo e in uno spazio limitati.

Le componenti della tragedia sono tutte rinvenibili nella poesia del passato: i recitativi poetici dei discorsi del messaggero; i canti corali di gioia, di lamento o richiamanti ad esempi mitologici; in qualche misura, anche il dialogo. Ma questi elementi acquistano una forza prima sconosciuta quando interagiscono nel nuovo organismo della tragedia. Eschilo utilizza la simmetria della ripetizione da parte del coro o l'andamento responsoriale per rendere l'effetto di una folla terrorizzata, come nei *Sette contro Tebe* (150-80). Nei *Persiani* combina il responsorio lirico del lamento con lo spettacolo visivo del re sconfitto che mostra le proprie vesti stracciate allo scopo di dare l'idea della portata della sconfitta per il complesso della comunità (*Persiani*, 906-1077). L'identificazione del pubblico teatrale con la città minacciata ottenuta con la resa imitativa del pericolo conferisce a queste scene un'intensità che va oltre qualsiasi esempio tratto dalla lirica corale.

L'antica *Vita di Eschilo* pone in risalto il suo potere di *èkplexis*, di «colpire» il pubblico con travolgenti effetti visivi. All'apparire delle Furie nelle *Eumenidi* – narra la *Vita* – vi furono svenimenti di bambini, ed alcune donne abortirono. La veridicità dell'aneddoto è dubbia, ma esso riflette probabilmente lo spirito dell'arte di Eschilo. I suoi effetti acustici sono di eguale potenza: le urla di terrore delle Danaidi nelle *Supplici*, il misterioso *ototototòi pòpoi dà opòllon opòllon* di Cassandra, a metà tra sbigottimento e profezia (*Agamennone*, 1072 sg.); il brontolio ed il ringhio delle Furie quando il fantasma di Clitennestra le desta all'inizio delle *Eumenidi* (119 sgg.), subito

seguiti dal loro terribile canto «che incatenata» contro la loro vittima (307-96); o l'*a a e e* di Io, qualsiasi suono voglia rappresentare, quando entra in scena inseguita da un tafano (*Prometeo incatenato*, 566).

Sofocle ed Euripide sono più misurati, ma hanno anch'essi la loro Sfinge che fischia (Euripide, *Edipo*, fragm. II Austin), i loro eroi che urlano di rabbia (Sofocle, *Trachinie*, 805, 983-1017; Euripide, *Eracle*, 869 sgg.), i personaggi che soffrono, e quindi si lamentano o gridano (Sofocle, *Elettra*, 826-30, 840-45; *Filottete*, 730-57). All'estremo opposto, sono anche capaci di impiegare il silenzio per raggiungere un effetto egualmente potente. Aristofane deride i lunghi silenzi dei protagonisti eschilei nelle scene d'apertura (*Rane*, 911-20). Le silenziose uscite di scena di Giocasta, Deianira ed Euridice (rispettivamente nell'*Edipo Re*, nelle *Trachinie* e nell'*Antigone* di Sofocle) rappresentano il sinistro momento di quiete che prelude all'uragano della sciagura. Nell'*Edipo a Colono* Sofocle crea un'atmosfera di tensione tenendo muto il vecchio Edipo per centinaia di versi, finché la rabbia covata contro il figlio Polinice esplode in tremendi insulti e maledizioni (1254-1354). Utilizzando l'ancor fresca innovazione del terzo attore, Eschilo deve aver stupito il suo pubblico nell'*Agamennone*, quando Cassandra, che resta muta nella lunga scena tra Agamennone e Clitennestra, prorompe improvvisamente nelle sue terrificanti grida disperate e profetiche. Nella successiva tragedia della trilogia, Pilade rimane, allo stesso modo, silenzioso fino al punto culminante, quando, nel terribile momento della decisione, dà ad Oreste l'incoraggiamento, che si rivelerà decisivo, ad uccidere la madre: e sono gli unici tre versi da lui pronunciati nella tragedia (*Coefore*, 900-2).

Il linguaggio e la tragedia

Il potere significativo del linguaggio è un problema fondamentale nella tragedia. Termini etici di cruciale importanza come «giustizia», «bontà», «nobiltà», o «purezza» sono continuamente messi in discussione e ridefiniti. Il paradosso di un'«empia pietà» sta al centro dell'*Antigone*. Il significato dei termini «buonsenso» (*sophrosyne*) e «saggezza» (*sophia*) è fondamentale rispettivamente per l'*Ippolito* e per le *Baccanti* di Euripide. Opere come l'*Agamennone* di Eschilo, l'*Edipo Re*, le *Trachinie* e il *Filottete* di Sofocle devono molta della loro potenza all'approfondimento del tema del fallimento della comunicazione, tra gli uomini come tra uomini e dei. Le ambiguità del linguaggio proprie di profezie ed oracoli determinano gli eventi di queste e di altre tragedie. Da questo punto di vista la tragedia non solo reagisce al minuzioso esame critico del linguaggio caratteristico dell'illuminismo sofistico, ma anticipa anche il proposito platonico di conferire stabilità ai valori etici all'interno di quel mezzo instabile ed infido costituito dalle parole.

L'importanza delle tematiche del linguaggio e del significato traspare dal fatto che esse compaiono sulla scena comica non meno che su quella tragica. Le *Nuvole* di Aristofane derivano molta della loro carica umoristica dall'iniziazione di Strepsiade alle sottigliezze dello studio sofistico della grammatica, delle categorie, della morfologia. L'uditorio della commedia non era diletto solo dalla voce umana. Il coro degli *Uccelli* doveva essere costituito da una straordinaria evocazione del canto degli uccelli (come quella che il poeta arcaico Alcmane si proclamava in grado di eseguire [fragm. 39 e 40 PMG]), uno scherzoso esperimento testimoniato nei manoscritti in nostro possesso dal solo *torotorotorotoritix / kikkabàu kikkabàu* (cfr. 223 sgg., 260 sgg., 310 sgg.). Giochi di parole, doppi sensi, innumerevoli divertimenti verbali riempiono le commedie aristofanee. I nomi offrono numerose occasioni per scherzi, molti dei quali osceni, come quello che trasforma un demo attico in una comunità di onanisti (*Anaphlystioi e anaphlàn*: *Rane*, 427).

La parola, la musica e il movimento costituivano nella tragedia la parte preponderante, e ciò concorda con il ruolo subordinato affidato da Aristotele all'*opsis*, allo spettacolo, nella *Poetica*. Il drammaturgo aveva a disposizione alcune macchine sceniche. Una gru poteva trasportare carri o eroi (come Perseo) in volo. L'*enkyklema* poteva esporre agli occhi del pubblico le conseguenze dell'azione – generalmente violenta – che avveniva all'interno della casa. Eschilo, come si è visto, fu il più audace, tra i drammaturghi le cui opere ci sono pervenute, nell'escogitare mirabolanti

effetti spettacolari. Complessivamente, comunque, la rappresentazione teatrale era più convenzionale che realistica e faceva un uso relativamente scarso di impalcature e semplici fondali. La recitazione dei personaggi, mascherati e vestiti con grande cura, doveva essere piuttosto stilizzata; la voce, la dizione e i gesti sfruttavano appieno il loro valore espressivo. Perfino nei musicisti venivano apprezzati i movimenti ed i gesti. A proposito del celebre flautista Pronomos, ad esempio, Pausania riporta che «colla compostezza del volto, e col movimento del corpo sommamente diletta i teatri» (9.12.6).

Gli effetti visivi di Sofocle ed Euripide paiono in qualche modo più organici ai temi centrali del dramma rispetto a quelli di Eschilo, ed esprimono meglio le caratteristiche dei protagonisti e delle situazioni in cui essi si vengono a trovare: la cecità di Edipo nelle due tragedie edipiche, Penteo vestito da Menade nelle *Baccanti*, la miseria e la malattia di Filottete. Euripide spinge spesso l'azione al limite della sofferenza e dell'orrore, e poi la tronca repentinamente con l'apparizione di una divinità (il *deus ex machina*). Sofocle si serve di quest'espedito una sola volta, e in modo assai diverso: nel *Filottete* Eracle arriva dall'Olimpo, viva voce e personificazione dell'eroismo e della generosità rimaste in stato di quiescenza nell'eroe malato e amareggiato.

Le frequenti parodie aristofanee degli effetti visivi della tragedia indicano quanto essi impressionassero il pubblico ateniese. In modo sostanzialmente analogo Sofocle ed Euripide imitano scene di Eschilo, in particolare dell'*Oresteia*, nelle loro versioni del mito. Nelle *Trachinie*, l'entrata in scena del corteggio di Eracle con la prigioniera silenziosa, Iole, è un'eco visiva dell'ingresso di Agamennone con Cassandra nell'*Agamennone*: un espedito che getta l'ombra dell'omicida Clitennestra sulla fedele, paziente e penelopeggiante Deianira.

L'*Elettra* di Euripide rappresenta forse la più consistente eco visiva delle scene eschilee. Qui Elettra attira Clitennestra fin nella propria casa per compiere il matricidio, col pretesto che lei, sposata ad un povero contadino, ha partorito, e ha bisogno di aiuto per i riti di purificazione. Giungendo su un carro, ricamente vestita ed accompagnata da schiave troiane come ancelle, Clitennestra svolge qui il ruolo dell'Agamennone colpevole di *hybris* del dramma eschileo, mentre Elettra, che attira il personaggio potente nella sua casa per dare esecuzione ad un'orribile, empia vendetta, interpreta la parte svolta da sua madre nell'*Agamennone*. Sia nell'*Elettra* sofoclea che in quella euripidea, questi echi scenici possono far pensare al compimento di una giusta punizione, ma essi implicano anche il perpetuarsi dell'empietà e della violenza criminale.

Spettacolo e narrazione

Anche quando giunse al pieno sviluppo come forma di spettacolo, la tragedia non rappresentò una completa rottura con la tradizione orale. I lunghi discorsi dei messaggeri che spesso raccontano gli eventi culminanti della tragedia dovevano suonare familiari ad un pubblico abituato alle prolungate narrazioni in versi della poesia epica. Il senso di queste narrazioni nella tragedia, comunque, è abbastanza diverso da quello che esse hanno nell'epica. La battaglia tra Eteocle e Polinice nelle *Fenicie* di Euripide, ad esempio (1359-1424), si attiene strettamente ai duelli tra eroi dell'*Iliade*. Ma al posto della chiara, netta distinzione tra amico e nemico, la narrazione tragica parla di maledizione, empietà e fusione/confusione dei due fratelli che non possono né rappacificarsi, né distinguersi nella chiarezza dello scontro. Di qui il collegamento in questo caso operante tra la formula omerica del «mordere la terra con i denti» morendo e il motivo tragico dell'assassinio di un consanguineo e dell'impossibilità della distinzione (1423 sg.).

Gli eventi più violenti e dolorosi della tragedia greca sono narrati in questi discorsi piuttosto che mostrati sulla scena: l'assassinio del marito da parte di Clitennestra e la sua morte per mano dei figli; lo smembramento di Penteo; Tieste che mangia i propri figli; Medea che avvelena le proprie vittime e poi ammazza i figli con la spada, e così via. Tuttavia, nella tragedia questi eventi non rimangono confinati nell'ambito della narrazione, e ciò per tre motivi. Per prima cosa, il pubblico può vedere subito dopo davanti ai propri occhi le conseguenze degli atti violenti di cui ha ascoltato il racconto: i corpi di Agamennone e di Cassandra trascinati fuori dal palazzo sull'*enkýklema*,

l'apparire di Edipo accecato o di Polimestore (nell'*Ecuba* di Euripide), o Agave che mostra la testa di Penteo nelle *Baccanti*. In secondo luogo, le narrazioni avvengono spesso alla presenza di due o più personaggi che hanno reazioni diametralmente opposte. Nell'*Elettra* di Sofocle, per esempio, Elettra e Clitennestra rispondono in modo antitetico alla notizia (falsa) della morte di Oreste. Nelle *Trachinie* come nell'*Edipo Re* un discorso di un messaggero ha un certo significato per un protagonista maschile (rispettivamente Illo ed Edipo), e uno del tutto diverso per una figura femminile, che abbandona la scena, muta nel suo dolore, e si suicida (Deianira e Giocasta).

Terzo, e più importante, il racconto della violenza accaduta fuori dalla scena richiama l'attenzione su ciò che *non* si vede. Si concede in tal modo uno status privilegiato a questo spettacolo invisibile solo con il fatto di nascondere alla vista. Un tale «spettacolo negativo» – come potrebbe essere definito – crea una dialettica tra gli eventi che si possono vedere alla luce del sole, nell'orchestra, e quelli nascosti, che avvengono al di fuori. Questi ultimi acquisiscono così una dimensione ulteriore di mistero, orrore e fascino attraverso il mero fatto di svolgersi dietro la scena. Questo spazio al di là della scena, che rappresenta spesso l'interno della casa o del palazzo, funge da spazio dell'irrazionale o del demoniaco, rappresenta quei territori dell'esperienza o quegli aspetti della personalità che sono nascosti, oscuri e terribili. Tali sono, ad esempio, il palazzo in cui Clitennestra attira Agamennone per assassinarlo o la casa in cui Deianira custodisce e poi utilizza il sangue velenoso del Centauro, o la tenda dove Ecuba e le sue compagne uccidono i figli di Polimestore ed accecano il padre, o la prigione sotterranea in cui l'apparizione di Dioniso sotto forma di toro inizia a mettere in pericolo l'autorità razionale di Penteo.

Il discorso del messaggero nell'*Edipo Re*, il più famoso tra i racconti di questo tipo nella tragedia greca, sfrutta a fondo il contrasto tra quello che è «nascosto» e quello che «si può vedere». La reticenza, o l'incapacità di riferire «le sciagure che più colpiscono gli uomini» (1228-31) avvolge la scena di una suggestiva penombra. Spinti dal «ricordo» del messaggero seguiamo Giocasta nella sua camera interna, di cui ella impedisce la vista chiudendo le porte (1246). La barriera letterale delle porte chiuse e quella figurata delle esitazioni del messaggero nel ricordare e nel narrare rendono la sua agonia invisibile; ma noi udiamo la sua «invocazione» al morto Laio e il suo stesso «ricordare» gli atti del concepimento e del parto, il cui orrore, adesso, la stringe nello spazio chiuso della stanza.

Il climax del racconto del messaggero è una misteriosa, inspiegata rivelazione secondo cui «un qualche dio gli indicò [a Edipo] quello che cercava» (1258). Con grida terrificanti abbatte le porte sprangate, spalancando ai nostri occhi la vista spaventosa del corpo di Giocasta che oscilla appeso al nodo scorsoio. Lo «spettacolo orribile» prima celato è infine rivelato (1253 sg., 1263 sg.), ma solo agli occhi di chi era nel palazzo (e nel racconto), e non al pubblico del teatro. «Fu uno spettacolo orribile», continua il messaggero (1267), quando ritorna a parlare di Edipo, che adesso «la vede» e, con le fibbie delle vesti di lei, si cava gli occhi (1266 sgg.).

Il frequente motivo della visione impedita o parziale è adeguato quando si è in presenza di un'immagine troppo terribile per essere raccontata o sceneggiata. Ma la tensione tra il racconto di ciò che è visibile e di ciò che è nascosto, tra ciò che viene ascoltato e ciò che viene visto, si risolve nella piena visione di Edipo, che adesso vuole siano aperti i cancelli perché «si mostri a tutti i tebane» quanto egli sia empio (1287-89). Il narratore fornisce le didascalie: «Si stanno aprendo le porte: vedrete uno spettacolo (*thèama*) che farebbe compassione anche a un nemico» (1295 sg.). L'apparire, volutamente teatralizzato, di Edipo, fa sì che le emozioni represses possano trovare la loro espressione collettiva nelle grida del coro quando esso, come il pubblico, vede infine coi propri occhi ciò che era fino ad allora rimasto un'esperienza puramente orale/ascoltata. «Sciagura terribile alla vista umana – il coro grida – la più terribile che io abbia mai incontrata!».

Tragedia: spettacolo cittadino

Sebbene soggetto della tragedia sia, in modo più o meno diretto, il marginale, l'altro, l'irrazionale, in ogni parte della rappresentazione teatrale si rispecchia il suo essere integrata nella città e nelle

sue istituzioni democratiche. Uno dei magistrati di rango più elevato era chiamato a scegliere i tre autori tragici i cui lavori avrebbero dovuto essere rappresentati alle feste cittadine delle Dionisie e delle Lenee. Al contrario che nel teatro romano, gli attori e i componenti del coro erano cittadini; all'inizio del V secolo, poi, gli stessi poeti recitavano nei loro drammi. I giudici erano cittadini scelti per sostegno da ognuna delle dieci tribù. Lo stesso teatro era un edificio pubblico: lì si riuniva l'assemblea, il giorno successivo alla chiusura delle Dionisie, per stabilire se la festa si era svolta regolarmente. Parallelamente alle rappresentazioni drammatiche, nelle Dionisie si riceveva l'omaggio degli alleati; venivano proclamati i benefattori della città; gli orfani dei cittadini caduti in battaglia sfilavano con le armi fornite loro dallo Stato. Come lasciano intendere sia Tucidide, nel discorso funebre di Pericle, che Aristofane, negli *Acarnesi*, le Dionisie erano per la città un'occasione di far mostra di sé nei confronti di alleati e città vicine, di darsi una dimensione spettacolare.

Ma la tragedia non è una manifestazione come un'altra nell'ambito di uno spettacolo cittadino di questo tipo, poiché, con la sua straordinaria apertura, porta la città a riflettere su ciò che è in conflitto con i suoi ideali, su ciò che essa deve escludere o reprimere, su ciò che essa teme o etichetta come estraneo, sconosciuto, Altro. Si può intendere in questa prospettiva la ricorrente drammatizzazione del potere e della rabbia delle donne nell'ambito domestico (Eschilo, *Oresteia*; Sofocle, *Trachinie*; Euripide, *Medea*, *Ippolito*, *Baccanti*), con il rovesciamento dei ruoli sessuali e la trasformazione di potenti sovrani in reietti sconfitti e miserabili (Edipo, Giasone, Eracle, Creonte, Penteo, ecc.). Euripide poteva idealizzare Atene come città giusta e pia che si batteva per i debiti (*Eraclidi*, *Supplici*), e così fece anche Sofocle nell'*Edipo a Colono*. Ma Euripide scrisse anche opere come l'*Ecuba* e le *Troadi*, che suonavano come implicite critiche alla brutalità della politica di guerra di Atene. Nei *Persiani* Eschilo teneva verso gli invasori sconfitti un atteggiamento di indulgenza e comprensione. Nella commedia si poté esprimere il desiderio di pace, formulato chiaramente in opere come gli *Acarnesi*, la *Pace* o la *Lisistrata*; inoltre si esercitò in essa la satira nei confronti di istituzioni come i tribunali o l'assemblea (*Vespe*, *Ecclesiazuse*), o la parodia di personaggi pubblici come Cleone (*Cavalieri*).

La tragedia poteva portare sulla scena, in forma simbolica, dibattiti contemporanei su temi politici e morali di primo piano, come la limitazione dei poteri dell'Areopago nelle *Eumenidi* di Eschilo. Ma il suo significato civico e politico poteva essere anche più diffuso e indiretto. Il ruolo di Odisseo nell'*Aiace* sofocleo, ad esempio, afferma il valore democratico del compromesso sull'autoritarismo e l'intransigenza aristocratici. La tragedia pone anche il problema dei pericoli insiti nell'esercizio del potere (*Persiani*, *Oresteia*, *Antigone*), mostra le infauste conseguenze della divisione o della discordia nella città (*Sette contro Tebe*, *Fenicie*), oppure scopre una struttura morale fondamentale alla base delle vicende umane, come si può vedere dal lento, difficile, spesso doloroso cammino della giustizia attraverso molte generazioni, ad esempio nelle trilogie di Eschilo.

Mentre la lirica corale tende a consolidare le tradizioni ed i valori delle famiglie aristocratiche, la forma relativamente nuova dello spettacolo drammatico è quella che caratterizza la polis democratica. Con la sua integrazione nella vita della città, la struttura dialettica del dibattito in essa presente, le relazioni sempre mutevoli tra l'eroe e la comunità rappresentata dal coro, è davvero comprensibile come la democrazia abbia promosso, dopo i suoi inizi sotto Pisistrato, questa forma d'arte. L'ethos aristocratico dell'individualismo, della gloria personale e dell'eccellenza nella competizione, espresso nella poesia epica, è ancora ben vivo nel V secolo. Come risulta chiaramente in opere quali i *Sette* di Eschilo, l'*Aiace* e il *Filottete* di Sofocle o l'*Eracle* di Euripide, una delle funzioni della tragedia è quella di riesaminare questi atteggiamenti alla luce delle esigenze di compromesso e di cooperazione proprie di una società democratica.

I miti presentati nella tragedia non rispecchiano più i valori tradizionali di un'età remota, idealizzata. Al contrario, divengono il campo di battaglia delle lotte interne alla città: le precedenti concezioni della vendetta cruenta contrapposta al nuovo legalismo civico (*Oresteia*); gli obblighi familiari contro quelli civici (*Antigone*); i conflitti fra i sessi e quelli generazionali (*Alcesti*, *Medea* e *Baccanti* di Euripide), le differenze tra il governo autoritario e quello democratico (Euripide, *Supplici*; Sofocle, *Aiace* ed *Edipo a Colono*). Anche per queste ragioni le rappresentazioni tragiche non sono concepite come un intrattenimento di tipo stabile (come il teatro moderno), ma sono

limitate alle due feste cittadine dedicate a Dioniso e hanno luogo nello spazio carnevalizio a quel dio associato.

Soprattutto, la tragedia crea uno spirito comunitario, nel teatro come nella città. Qui i cittadini-spettatori, benché diversi, diventano consci della loro unità nell'ambito della città e dell'edificio pubblico in cui sono riuniti. Gli spettatori della tragedia divengono spettatori gli uni degli altri in quanto cittadini allo stesso modo in cui sono spettatori della rappresentazione. L'essere riuniti nel teatro lega tra loro i cittadini, che condividono emozioni e pietà. Alla fine dell'*Ippolito* di Euripide, per esempio, il dolore per la morte del figlio di Teseo è un «male» che si diffonde in «tutti i cittadini» (1462-66), malgrado il fatto che Ippolito abbia anteposto ai doveri politici gli scopi personali dell'esercizio venatorio e di quello atletico. Questa commemorazione civica, inoltre, rappresenta il tributo che può offrire una comunità, contrapposto al rito privato e religioso con cui la sua dea, Artemide, onorerà la sua memoria (1423-30).

La tragedia non dirige verso problemi contemporanei soltanto lo specchio distanziante del mito. In essa si specchiano anche alcune delle più importanti istituzioni cittadine. Le affinità maggiori rilevabili sono quelle con i tribunali. Dieci spettatori scelti a sorte sono infatti i giudici dei drammi. I rapidi scambi di battute tra antagonisti nelle tragedie somigliano alle argomentazioni dei contraddittori nei tribunali. In realtà le tragedie rendono il loro pubblico, in un certo senso, giudice dei complessi problemi morali in cui entrambe le parti rivendicano giustizia, ed è difficile separare il giusto dall'ingiusto. La discussione tra Ecuba e Polimestore nell'*Ecuba*, ad esempio, è di fatto una situazione di tipo giuridico (1129 sgg.). Si possono citare anche la scena del processo nelle *Eumenidi* di Eschilo e la parodia di un tribunale nelle *Vespe* di Aristofane. Scrittori più tardi giungeranno ad elogiare le tragedie per il loro realistico approssimarsi alla discussione giuridica (cfr. Quintiliano, 10.1.67 sg.).

Ancor più del giudizio sulla colpa e sulla punizione, la tragedia tratta il problema della decisione. Quasi tutti i drammi rimastici ci mostrano un protagonista di fronte ad una scelta difficile e tormentosa tra alternative in conflitto tra loro, o alle prese con la decisione tra la salvezza ed un'azione pericolosa o dagli esiti incerti. «Che farò?» (*tì dràso?*), è una domanda ricorrente nei momenti di crisi. Personaggi come Medea, Fedra o Oreste esitano, vacillano, mutano avviso. L'intransigenza può essere funesta quanto l'indecisione o la mutevolezza, come dimostra il *Filottete* di Sofocle. Situazioni quali il rovesciamento della sua posizione operato da Creonte nell'*Antigone* o lo scoppio di rabbia di Edipo contro Tiresia nell'*Edipo Re*, mostrano al pubblico non solo la distruttività propria dei conflitti all'interno della famiglia, ma anche le conseguenze di giudizi precipitosi, dettati dall'ira o errati. Questa drammatizzazione della decisione, del rovesciamento, della rigidità e così via si rivolgevano all'esperienza che il pubblico aveva sia delle assemblee, sia dei tribunali. Il racconto tucidideo del mutamento delle posizioni degli Ateniesi dopo la condanna dei Mitilenesi è una dimostrazione di quanto la vita reale si fondasse su decisioni prese e rovesciate (3.36).

Tragedia e scrittura

Può ben darsi che i tragici abbiano composto vaste sezioni delle loro opere mentalmente, come i cantori della tradizione orale, e oralmente le abbiano insegnate agli attori e al coro. Tuttavia la mentalità legata all'alfabetismo e alla produzione di testi scritti sembra decisamente indispensabile alla struttura della tragedia: la concentrazione preordinata di un'azione complessa in una forma altamente strutturata e che si manifesta in uno spazio simbolico, geometrico e convenzionale.

Le *Rane* di Aristofane, del 405 a.C., rappresentano sulla scena il conflitto tra vecchia e nuova concezione della poesia e del teatro. Eschilo accusa il suo più giovane rivale, Euripide, di fungere da fattore disgregante della moralità antica con le sue sottigliezze intellettuali, i suoi paradossi, e col portare sulla scena personaggi femminili immorali (cfr. 1078-88). Il vecchio poeta, più vicino alla cultura orale del passato, è anche più prossimo ad una corrispondenza diretta tra parola e cosa e al ruolo tradizionale del poeta come portavoce di valori comunitari (1053-56). L'arte di Euripide viene

associata al movimento sofisticato, ai libri, alla superficiale leggerezza, alla facondia ingannatrice della lingua. È presentata come la dissociazione di linguaggio e realtà («vita non è vita»). D'altra parte il discorso eschileo possiede la fisicità terrena propria della voce nella cultura orale; le sue espressioni provengono dalle «viscere», dal «diaframma» e dal «fiato» (844, 1006, 1016). Nella «battaglia dei prologhi», in cui i versi sono pesati sulla bilancia, le sottigliezze «alate» della Persuasione euripidea perdono il confronto con la pesantezza dei carri, della Morte e dei cadaveri di Eschilo (1381-1440). Il rovesciamento ironico raggiunge il culmine allorché Dioniso sceglie Eschilo proprio usando il verso di Euripide sulla separazione tra «lingua» e «mente» (*Rane*, 1471; cfr. *Ippolito*, 612).

Può sembrare paradossale associare la tragedia, che combina con tanta potenza per una folla eccitata e spesso chiassosa di migliaia di persone lo spettacolo visivo, la musica e la poesia, con la comunicazione austera e monocroma che associamo alla letteratura non parlata. Tuttavia è proprio la potenza della scrittura dietro le quinte che permette di mettere insieme in modo organico visione, discorso e ascolto nella rappresentazione multimediale. L'uso frequente nella tragedia di metafore sinestetiche e l'armonizzazione esplicita di esperienze visive e acustiche in momenti di alto valore drammatico, richiamano l'attenzione su questa interconnessione di sensi diversi.

Sia lo spazio grafico della scrittura che lo spazio teatrale del dramma dipendono dalla creazione di un campo di attività simbolica in cui i segni più piccoli possono rivestire il significato più grande. Qui l'attenzione si concentra su un campo limitato, volontariamente miniaturizzato. Questo microcosmo è il modello di un ordine più vasto, sia sociale che universale. Letteratura e tragedia richiedono un'attività interpretativa che si concentri su un'area ristretta. Entrambe dipendono dalla capacità di operare entro un sistema di convenzioni, di riconoscere dei segni ed interpretarli, di porli in sequenza corretta, «giudicare il presente sulla scorta del passato», come dice Giocasta di Edipo (con riferimento anche alla sua abilità nella risoluzione di indovinelli) nell'*Edipo Re* (916). In greco «leggere» è «riconoscere», *anagignōskein*, ed anche Aristotele usa per indicare il climax della tragedia il termine «riconoscimento», *anagnōrisis*.

La straordinaria potenza della tragedia può essere forse dovuta almeno in parte al fatto che essa emerga in questo momento di transizione della cultura greca, quando la potenza del mito non è stata ancora erosa dalla mentalità critica che accompagna la scrittura, il pensiero astratto e le posizioni etiche sistematiche. La commedia conserva vitalità e potere innovativo fin nel IV secolo, in parte perché Menandro e i suoi successori riescono a spostare l'attenzione della Commedia Antica su questioni private e domestiche, attingendo agli elementi di sentimentalismo degli ultimi intrecci euripidei, basati sull'agnizione, e sviluppano uno stile colloquiale e al tempo stesso elegante. Invece nessuna trasformazione del genere donò nuova vita alla tragedia, perlomeno a giudicare da quanto rimane. Le tragedie composte dopo il V secolo non furono giudicate degne di essere conservate, e nessuna è sopravvissuta.

La tragedia del V secolo era in grado di combinare la serietà morale e religiosa e l'immaginazione mitica propria dell'epica orale con la ricerca intellettuale caratteristica di un'età in cui progrediva il processo di alfabetizzazione e in cui si tentava coraggiosamente di concettualizzare l'uomo e la natura nella scienza, nella medicina, nella filosofia, nella storia, nella geografia, ecc. Nella tragedia, come nella filosofia, il pensiero e la visione si spingono fin dentro l'ignoto. Eschilo paragona «il pensiero profondo» a un tuffo «negli abissi», o tenta di afferrare la mente di Zeus, «visione senza confini», qualcosa che sfugge alla comprensione umana (*Supplici*, 407 sg. e 1057; cfr. *Sette*, 593 sg., *Agamennone*, 160 sgg.).

La rappresentazione visiva degli antichi miti nella tragedia sembra privilegiare le apparenze superficiali della percezione sensibile, ma esplora costantemente le distinzioni tra superficie e profondità, parole e azioni, apparire ed essere. Nell'autentica pienezza del suo potere rappresentativo, attraverso la combinazione di parola, musica, danza e gesto mimetico, mette in risalto l'inafferrabilità di una verità definitiva, e quanto sia difficile, anzi penoso, capire la complessa natura del comportamento degli uomini, la condizione degli dei, i termini e i limiti della mortalità.

Quantunque il mezzo da loro impiegato sia diverso, i poeti tragici sono i fratelli spirituali di filosofi che, come Eraclito, Democrito e Platone, sanno che nella superficie del mondo c'è più

inganno che verità e si sforzano di capire perché la vita è ciò che è, perché esiste il dolore, come si possano realizzare nella società la giustizia e l'azione morale e quale sia l'ordine più complessivo, se uno ne esiste, che rende la nostra esistenza intelligibile. Dopo il V secolo si continua a scrivere e a rappresentare tragedie, ma le energie creative, le preoccupazioni etiche e le ricerche teologiche che avevano prodotto i capolavori si riversano adesso nella filosofia e nella storia. Gli spettatori di Eschilo e di Sofocle sono, ora, anche i lettori di Platone e di Aristotele.

Riferimenti bibliografici

- Rodriguez Adrados F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona 1972.
- Connor W.R., *Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression*, in «Past and Present», 119, 1988, pp. 3-29.
- Detienne M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris 1973² [trad. it., Laterza, Roma-Bari 1983].
- Id., *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it., Boringhieri, Torino 1983].
- Id. (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988 [trad. it. parziale, *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1989].
- Detienne M.-Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris 1974 [trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984].
- Eden K., *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton 1986.
- Else G.F., *The Origin and Early Form: of Greek Tragedy*, Cambridge (Mass.) 1965.
- Gentili B., *Lo spettacolo nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- Id., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Goldhill S., *Reading Greek Tragedy*, Cambridge 1986.
- Id., *The Great Dionysia and Civic Ideology*, in «Journal of Hellenic Studies», 107, 1987, pp. 58-76.
- Havelock E.A., *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963 [trad. it., con introduzione di B. Gentili, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973].
- Id., *The Literate Revolution in Greece and its Consequences*, Princeton 1982.
- Id., *The Muses Learn to Write*, New Haven 1986 [trad. it., Laterza, Roma-Bari 1987].
- Herington C.J., *Poetry into Drama* («Sather Classical Lectures», 49), Berkeley-Los Angeles 1985.
- Knox B.M.W., *Silent Reading in Antiquity*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 9, 1952, pp. 421-35.
- Id., *Word and Action: Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore 1979.
- Longo O., *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Liguori, Napoli 1981.
- Loraux N., *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris 1985 [trad. it., in N. Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988].
- Pickard-Cambridge A.W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, seconda ed. riveduta da T.B.L. Webster, Oxford 1962.
- Id., *The Dramatic Festival of Athens*, seconda ed. riveduta da J. Gould e D.M. Lewis, Oxford 1968.
- Pucci P., *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore 1977.
- de Romilly J., *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris 1958.
- Segal C., *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles* («Martin Classical Lectures», 26), Cambridge (Mass.) 1981.
- Id., *Dyonisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982.
- Id., *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton 1986.
- Id., *La musique du Sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque*, Paris 1987.
- Stanford W.B., *Greek Tragedy and the Emotions*, London 1983.
- Svenbro J., *La parole et le marbre*, Lund 1976 [trad. it., Boringhieri, Torino 1984].
- Id., *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988 [trad. it., *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1991].
- Taplin O., *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977.
- Id., *Greek Tragedy in Action*, Berkeley-Los Angeles 1978.
- Thalmann W.G., *Speech and Silence in the «Oresteia»*, in «Phoenix», 39, 1985, pp. 99-118, 221-37.
- Vegetti M. (a cura di), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Boringhieri, Torino 1983.
- Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 [trad. it., Einaudi, Torino 1976].
- Id., *La mort dans les yeux*, Paris 1985 [trad. it., Il Mulino, Bologna 1987].
- Vernant J.-P.-Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 [trad. it., Einaudi, Torino 1976].
- Vernant J.-P.-Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986.
- Wyatt W.F. jr., *Homer in Performance: «Iliad» I. 348-427*, in «Classical Journal», 83, 1987-88, pp. 289-97.
- Zeitlin F.I., *Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama*, in «Representations», 11, 1985, pp. 63-94.

Oswyn Murray. L'uomo e le forme della socialità

Avvertenza: le note di questo saggio sono volutamente brevi e vogliono semplicemente rimandare il lettore ai testi più autorevoli e alle posizioni più recenti sull'argomento. Per una bibliografia più dettagliata dei temi trattati si rimanda a M. Detienne e J.-P. Vernant (1979) di J. Svenbro, in P. Schmitt Pantel (1987) e O. Murray (1989 a).

L'uomo è un animale sociale. L'uomo greco è una creatura della *polis*: questo è il senso della famosa definizione dell'uomo data da Aristotele. L'uomo aristotelico è infatti «naturalmente politico» (*Politica*, I, 1253a). Ma la definizione di Aristotele era formulata nel contesto di una teoria etico-biologica, nella quale, per essere pienamente umani, bisognava esercitare pienamente tutte le potenzialità inerenti alla natura umana, e nella quale una gerarchia morale privilegiava il pensiero sulle emozioni. Dunque la percezione della *polis* come la forma di organizzazione sociale in cui l'uomo poteva realizzare meglio le sue potenzialità, subordinava le esigenze religiose, familiari ed emotive al più alto ordine politico nel quale esse si inserivano, trovandovi il loro posto.

La storia degli studi della organizzazione sociale greca è tutta una lotta, più o meno consapevole, per sfuggire da questa visione aristotelica della società greca verso un'immagine che ridimensioni l'importanza di quel fenomeno unico nella storia che è la *polis* e tenda a «depoliticizzare» l'uomo greco, per individuare il legame fra le forme di organizzazione sociale di quella cultura e quelle di altre società del mondo antico. In sintesi, questa è la storia degli studi sulla città greca, da Fustel de Coulanges (1864) a oggi⁴.

Il rapporto che si instaura fra l'uomo e la società è sempre dinamico: ogni specifica età dell'uomo ha un passato e un futuro e non c'è un uomo greco, ma una successione di uomini greci, come ci spiega Burckhardt nel quarto volume della sua *Storia della cultura greca*⁵. Seguendo il suo esempio, distinguerò quattro tipi ideali, ovvero quattro età dell'uomo greco: l'uomo dell'età eroica, l'uomo agonale, il politico, il cosmopolita. Tali grossolane classificazioni cronologiche non hanno ovviamente validità assoluta, ma sono necessarie per comprendere, attraverso un'analisi diacronica, i rapporti sincronici che sono alla base delle varie forme sociali. Disegnare gli sviluppi sociali attraverso i secoli significa falsificare la storia della cultura, privilegiando la causalità sulla funzione, ed enfatizzare la continuità significa ignorare le trasformazioni fondamentali che si verificano dietro lo schermo del linguaggio e delle istituzioni.

Forme sociali e commensalità

I fenomeni sociali possono essere studiati da una varietà di punti di vista, ma sarà forse utile presentarne subito il rapporto con l'economia. Dietro la facciata delle forme sociali ci sono i rapporti economici, espressi dalla diversa distribuzione dei beni. Un'analisi marxista guarderà alla struttura sociale e quindi alle relazioni sociali come a una conseguenza della lotta per assicurarsi una fetta più grande dei beni. Successivamente, alcuni studiosi hanno sottolineato l'abbondanza

delle risorse naturali nelle società primitive e di conseguenza l'importanza di attività sociali come il dono, la festa, il lusso, l'esibizione della ricchezza davanti agli uomini e agli dei⁶. In entrambi i casi il *surplus*, grande o piccolo, viene consumato per creare una struttura sociale, che sostiene poi le attività culturali, politiche e religiose della comunità: sono le forme della redistribuzione del *surplus*, attuata con l'esibizione della generosità o del potere, che strutturano la società.

Dato il ruolo primario della terra e dei suoi prodotti nel mondo antico, è proprio il *surplus* agricolo che viene più comunemente usato per strutturare la società e la relativa cultura. La sua redistribuzione, attuata nelle feste religiose, crea, grazie al suo preciso rituale, un modello sociale che poi permea anche gli altri rapporti di quella società. In particolare, certi prodotti piuttosto rari divengono simboli di status privilegiati; il banchetto è ritualizzato e serve a definire la comunità come un tutto, oppure una classe al suo interno. In Grecia i prodotti più carichi di significato sono la carne e il vino, riservati per occasioni speciali e consumati nel contesto di certi rituali.

La carne è cibo sacro, riservato agli dei e agli eroi di un'età passata. Viene consumata prevalentemente durante cerimonie religiose, in relazione al sacrificio in cui l'offerta viene bruciata: gli dei ricevono il profumo delle interiori, mentre gli uomini festeggiano insieme, mangiando le parti commestibili dell'animale appena ucciso e bollito per renderne tenere le carni. Tali occasioni non sono rare; si tratta di ricorrenze comuni regolate da un complesso calendario delle festività. La loro funzione è quella di manifestare il senso di appartenenza del gruppo a una stessa comunità, accomunata in un'esperienza di piacere e di festa che include sia gli dei che gli uomini. L'adorazione degli dei è un momento di gioia e di sollievo dalla fatica che normalmente coinvolge tutta la comunità o una sua parte (come gli adolescenti o le donne) e che a volte arriva ad aprire le porte anche agli stranieri o agli schiavi⁷. L'alcool è soprattutto una droga sociale, il cui rituale è collegato o al rafforzamento dei legami di un gruppo chiuso, o allo sfogo catartico di tensioni sociali in una sorta di carnevale della permissività. Il potere del vino e la necessità di esercitare un controllo sociale sul suo uso sono ben chiari alla cultura greca.

Il barbaro indulge a un consumo alcolico disordinato ed eccessivo; l'uomo greco, al contrario, si definisce proprio attraverso il consumo ritualizzato del vino che viene bevuto solo diluito con acqua e all'interno di uno specifico contesto sociale. Per ragioni che illustreremo in seguito, il vino mette in moto certi meccanismi che portano alla creazione di piccoli gruppi specializzati con funzione bellica, politica o edonistica. L'uso del vino come strumento di liberazione è meno comune, ma certamente ricorre in vari rituali connessi con Dioniso. Le donne, escluse dal consumo del vino in contesti comunitari e perciò descritte come dedite a un bere segreto e non strutturato, adoravano Dioniso in rituali nei quali ogni regola veniva messa da parte: la vittima sacrificale non veniva uccisa con il coltello ma fatta a pezzi, e divorata cruda anziché arrostita o bollita, mentre il vino, puro, veniva consumato nel disordine. Ma questa non era un'espressione di socializzazione, era piuttosto una liberazione delle tensioni create dagli stessi rituali sociali.

Dallo studio della cultura greca si può facilmente ricavare l'importanza della commensalità e dei rituali connessi con il mangiare e il bere. Da Omero in poi la poesia è sempre stata parte integrante del banchetto, soprattutto del suo sviluppo arcaico, il simposio. Per quanto riguarda l'accompagnamento musicale, il metro e il soggetto, la poesia greca antica va analizzata in relazione al luogo di rappresentazione, che è la festa religiosa per la lirica corale, ballata e cantata da gruppi di fanciulli o giovinette, oppure il circolo aristocratico riunito in occasione di libagioni per l'elegia e la lirica monodica. La ceramica greca e la pittura vascolare servivano soprattutto a soddisfare le esigenze di tali gruppi; forme e decorazione riflettono gli stessi interessi sociali espressi dalla poesia arcaica. L'ordinamento della commensalità pubblica e privata nei periodi arcaico e classico con il suo *corpus* di regole e privilegi scritti in forma di leggi o decreti rivela come fosse importante la commensalità nelle attività di tali associazioni. Più tardi lo sviluppo di una letteratura filosofica della commensalità nel mondo classico e postclassico ha creato una visione idealizzata di un'istituzione sociale, forse non più così centrale come era stata in passato, ma che continuava a essere abbastanza tipica della cultura greca da attrarre l'interesse di scrittori di cose antiche del periodo ellenistico e romano. I *Deipnosophisti* di Ateneo, vera enciclopedia della commensalità greca della fine del II sec. a.C., raffigurano il proprio oggetto rappresentandolo come una conversazione a un *deipnon*, nel quale i contenuti sono ordinati a seconda delle attività degli immaginari convitati⁸.

Nei poemi omerici il mondo è strutturato attorno ai riti di commensalità. Le caratteristiche essenziali della casa di un *basileus* eroico sono il *mégaron*, o sala dei banchetti, e il magazzino, dove si conserva il *surplus* della produzione, per utilizzarlo in caso di feste o per farne dono a ospiti della stessa classe sociale del *basileus*. Ulisse travestito dice di riconoscere la sua casa dall'uso che ne viene fatto per attività sociali connesse alla commensalità: «Molti uomini vedo che in essa stanno / a banchetto, perché un fumo vi aleggia, e vi risuona / la cetra, che gli dei hanno fatto compagna del pasto» (*Odissea*, 17, 269-71). Il *basileus* intrattiene i membri della sua classe con «banchetti d'onore», e con tali mezzi egli acquisisce autorità e prestigio in un mondo in cui si lotta per l'onore. Il gruppo così individuato è un gruppo di guerrieri, il cui status si esprime, e la cui coesione si mantiene, proprio attraverso il banchetto. In un certo senso esso rimane rito sociale, connesso con i processi di autoidentificazione e di formazione da parte di un'élite aristocratica; ma questa élite è anche la classe dei guerrieri, la cui funzione è quella di proteggere la società.

I «racconti mendaci» di Ulisse, così come le metafore omeriche, sono forse più veritieri della narrativa in cui sono inseriti, poiché (in quanto scrittura di secondo grado) vogliono ricordare al pubblico la sua stessa esperienza. La relazione reciproca fra il banchetto e l'attività militare, sia pubblica che privata, è descritta bene nel racconto che Ulisse fa della sua vita di figlio illegittimo di un nobile cretese, che, derubato della sua eredità, era riuscito a conquistarsi un posto nell'aristocrazia grazie al suo valore di guerriero professionista: si era arricchito con i bottini riportati dalle incursioni piratesche. Quelle erano imprese private; ma, quando scoppiò la guerra di Troia, fu il popolo stesso ad acclamarlo e a volerlo come capo, «e non ci fu modo di rifiutarsi perché la voce del popolo mi pressava». Dopo la guerra egli ritornò alle sue imprese private: «Armai nove navi, e la gente con rapidità si raccolse. / Per sei giorni i miei fedeli compagni / mangiarono: io offrii loro molte vittime / per immolarle agli dei e apprestare ad essi il pasto» (*Odissea*, 14, 248-51).

In tali descrizioni vengono presentati due tipi di impresa: la razzia privata di un'élite guerriera, composta di capi aristocratici e di «compagni» della stessa classe i cui vincoli di lealtà vengono costruiti nel corso di gare e di festeggiamenti comuni; e il diritto del «popolo» a reclamare la guida della classe dei guerrieri in caso di guerra. La spedizione di Troia è del secondo tipo e prevede banchetti a carico della comunità per i partecipanti e multe per quelli che si rifiutano di andare. All'interno della comunità lo status è definito dal cibo; nel famoso discorso di Sarpedone a Glauco, egli afferma che i due campioni, onorati «in Licia dai seggi d'onore e da boccali colmi» e abitanti in un *tèmenos*, hanno il dovere di combattere per la loro comunità; allora la gente dirà: «I nostri nobili che detengono il potere in Licia / sono grandi uomini, mangiano grasse pecore / e bevono il migliore dei vini, dolce come il miele. Ma sono uomini forti / perché combattono fra i primi dei Lici» (*Iliade*, 12, 310-28).

L'*Iliade* s'incentra sull'ira di Achille, che si esprime col suo isolamento e col rifiuto di partecipare ai riti della commensalità; nell'*Odissea* sono messi a confronto due modelli di commensalità, quello del mondo ideale dei Feaci e quello dei pretendenti di Itaca, presso i quali la caduta dei valori sociali si manifesta proprio con la trasgressione delle norme di commensalità che comportano la reciprocità e la competizione: «uscite da casa mia, preparatevi altri banchetti / mangiando le vostre sostanze, d'una casa passando in un'altra» dice Telemaco ai Proci (2, 139-40). La colpa dei Proci sta nell'aver usurpato le prerogative di una classe di guerrieri in assenza del capo militare.

La complessa relazione di questa rappresentazione poetica con una qualche realtà storica non deve interessarci. I poemi omerici presentano l'immagine di una società passata che a un tempo rafforza un'immagine mentale «contemporanea» e influenza lo sviluppo futuro della commensalità greca. È comunque vero che tale immagine è con ogni probabilità parziale e ignora le forme di socialità in cui è coinvolto il popolo, soprattutto quelle relative alle festività religiose.

Nondimeno le caratteristiche di questa immagine sociale sono importanti nello sviluppo della socialità greca. Il pasto comune omerico (*deipnon* o *dais*) è preceduto da un sacrificio in cui le vittime animali vengono uccise come in un'offerta a certe divinità, spesso in occasioni particolari di culto festivo o di forte significato familiare. La carne viene grigliata su spiedi e il banchetto si

svolge in una sala (*mègaron*) nella quale i convitati maschi sono disposti in ranghi lungo le mura, con piccoli tavolini davanti, due per ogni tavolino; occasionalmente vengono menzionati seggi e porzioni d'onore, ma in generale l'accento è posto sulla eguaglianza da entrambi i punti di vista. Anche l'ospite non invitato, che sia un aristocratico di pari livello o un mendicante, riceve la sua parte. Il vino viene mescolato con l'acqua e servito dal cratere.

Il poeta presenta un quadro di felicità che si esprime in un rituale sociale, e al centro di questo rituale egli situa se stesso: «Perché penso non v'è godimento più bello / di quando la gioia pervade tutta la gente, / i convitati ascoltano nella sala il cantore / seduti con ordine, le tavole accanto son piene / di pane e di carni, dal cratere attinge vino / il coppiere, lo porta e nelle coppe lo versa: / questo mi sembra nell'animo una cosa bellissima (*Odissea*, 9, 5-11). Si tratta di un'immagine che vuole essere contemporaneamente descrizione e rappresentazione del banchetto, poiché il bardo omerico è egli stesso il cantore con la lira, che, dall'interno della narrazione, rappresenta la narrazione stessa. A noi può risultare difficile la nozione di una *performance* di poesia epica all'interno del banchetto, ma è chiaro che Omero vuol farci credere nella sua poesia come accompagnamento di *euphrosyne*.

Se l'*Iliade* esprime la funzione sociale «esterna» del banchetto guerriero nell'organizzazione dell'attività militare, l'*Odissea* è un'epica «interna», costruita come intrattenimento per il banchetto. Ogni episodio dei viaggi di Telemaco è suggellato dall'esperienza della commensalità: tutta l'azione converge sul banchetto o se ne allontana. Il nucleo narrativo dei viaggi di Ulisse è presentato come una rappresentazione durante il banchetto, che comprende varie e contrastanti forme di commensalità, fra i Lotofagi, fra i Ciclopi, presso Circe e nel mondo dei morti. A Itaca il pasto semplice del guardiano dei porci è messo in contrasto con il banchetto immondo dei Proci che spogliano la casa dell'eroe assente. L'azione finale di questa epica della commensalità s'incentra sulla strage dei Proci a tavola mentre sono impegnati a banchettare. Mentre il poeta canta durante il banchetto, evoca l'orrore immaginario di un altro banchetto e gli ascoltatori vi si immedesimano: è sulla loro sala che piomba la notte, è la loro carne che goccia sangue, mentre le urla e i lamenti crescono e il sangue spruzza le mura e le travi del soffitto (*Odissea*, 20, 345 sgg.).

L'*Odissea* crea dal suo stesso luogo di rappresentazione una struttura narrativa, coinvolge il suo pubblico nell'azione epica stessa: è rappresentazione poetica studiata per il banchetto e che trae materia narrativa dal banchetto. Così il pubblico partecipa alla narrazione dall'interno: sia il poeta che il suo pubblico sono parte di un doppio evento, narrato e vissuto. Il ruolo di questa poesia nel mondo della commensalità è quello di dare voce per i partecipanti al significato del rituale sociale nel quale sono impegnati.

Così il banchetto degli eroi presenta già molte delle caratteristiche principali che costituiranno più tardi i riti greci della commensalità. Da una parte è connesso esternamente con la funzione sociale della guerra, dall'altra è profondamente legato, a livello «interno», col piacere (*euphrosyne*). Nel contesto della poesia eroica, il tema del banchetto possiede una forma narrativo-dialogica adatta alla rappresentazione in ambito conviviale e capace di riflettersi sulle attività del banchetto. L'immagine presentata è però ancora solo parzialmente legata alle esigenze della comunità e sono ancora assenti molte delle caratteristiche specifiche dei successivi rituali greci di socializzazione.

L'uomo arcaico

Due elementi si interpretano convenzionalmente come tratti distintivi della commensalità greca nel periodo storico: lo stare sdraiati invece che seduti e la separazione fra le attività connesse con il cibo e quelle connesse con le bevande. Entrambi gli elementi sono parte di un più ampio sviluppo della commensalità della prima Grecia arcaica.

Lo stare sdraiati, come parte di un costume sociale accreditato, è attestato per la prima volta dal profeta Amos come comportamento degli abitanti di Samaria, nell'VIII secolo (Amos, 6, 3-7); si tratta forse di un uso che i Greci hanno mutuato dal contatto con la cultura fenicia. La prima testimonianza greca esplicita di tale costume risale alla fine del VII secolo, nell'arte corinzia e in

Alcmane; ma si può dimostrare che tale pratica esisteva fin dal secolo precedente¹⁰. Si tratta di un cambiamento fondamentale della commensalità greca, poiché condiziona la stessa organizzazione del gruppo. Infatti i convitati sdraiati, distribuiti singolarmente o in coppia sui letti lungo le pareti della sala, determinavano una organizzazione dello spazio simpotico che definiva le dimensioni del gruppo¹¹. Il *mègaron* si trasformò nell'*andròn*, una sala appositamente designata a contenere un numero fisso di letti, spesso con la porta spostata verso sinistra. Inoltre le dimensioni del gruppo erano limitate anche dalla possibilità di comunicare da una parte all'altra della sala: la misura tipo ospitava 7, 11 o 15 letti, per cui il numero dei convitati oscillava normalmente fra 14 e 30 uomini.

Questo tipo di organizzazione dello spazio è rintracciabile chiaramente nello sviluppo dell'architettura civile e religiosa di età classica e in quella delle necropoli etrusche, che rappresentano uno dei migliori indicatori archeologici dell'influenza greca sui modi della commensalità di altre culture antiche. Ma la sua importanza consiste principalmente nell'essere stato parte di un più ampio sviluppo che avrebbe portato alla formazione di piccoli gruppi e all'elaborazione di rituali specializzati.

Uno di questi rituali riguarda la separazione del cibo dalle bevande. La commensalità greca del periodo storico è divisa fra il *deipnon*, in cui vengono consumati sia i cibi che le bevande, e il successivo *sympòsion*, durante il quale l'accento è posto sul vino, bevuto con accompagnamento di semplici focacce. Il *deipnon* del periodo preellenistico è stato poco studiato, ma sembra che fosse molto semplice e privo di ritualizzazione, salvo in particolari cerimonie religiose che prevedevano alcuni divieti. L'elaborazione del discorso e dei rituali sociali è caratteristica del simposio.

Attorno al simposio si sviluppava anche un complesso arredo. Lo stesso *andròn* poteva prevedere infissi, rivestimento del pavimento e sistema di drenaggio, i letti e i tavolineti laterali erano spesso di buona fattura e presentavano decorazioni a intarsio; vi erano elaborati cuscini e altra tappezzeria. Gran parte delle forme del vasellame arcaico e classico antico di buona fattura è pensata appositamente per il simposio: il cratere per mescolare acqua e vino, lo *psyktèr* per far raffreddare la miscela, passini e brocche per distribuirlo e una immensa varietà di coppe per berlo, diverse nella forma e nella nomenclatura, ognuna con una sua funzione speciale. Le immagini che ornano il vasellame descrivono le percezioni e le attività della classe sociale che partecipava al simposio. Scene eroiche, scene di guerra e scene tratte dal repertorio poetico sono frequenti, così come le immagini tratte dalla vita aristocratica: l'atletica, la caccia e il corteggiamento omosessuale. Al contrario, sono rare le scene di lavoro o descrittive delle attività femminili, come pure le scene di tema religioso. Ovviamente viene dato particolare risalto alla rappresentazione dei vari momenti del simposio degli dei, degli eroi e dei contemporanei: l'iconografia riflette quasi tutto lo spettro di possibili attività collegate al simposio, dalle scene più decorose a quelle erotiche e di ebbrezza violenta. Tale commentario metasimpotico del simposio riflette attraverso il mezzo della rappresentazione pittorica quel fenomeno di autoriferimento che abbiamo già incontrato anche nella produzione poetica che ruota attorno al simposio; l'iconografia che ne è derivata è complessa e sofisticata¹².

La poesia con accompagnamento musicale rimaneva un elemento centrale del simposio. Se ne svilupparono due forme principali, che corrispondevano all'incirca ai due tipi di strumento musicale utilizzati per l'accompagnamento. Il doppio flauto (*aulòs*) era lo strumento del campo di battaglia e anche della poesia elegiaca; fra gli strumenti a corda, la *kihara* omerica cedette il posto al *bàrbiton*, dal suono più profondo; la tradizione lo vuole invenzione di Terpandro e strumento favorito per il canto della poesia lirica, ed è il segno distintivo dei poeti specializzati nel simposio, come Anacreonte. Le forme poetiche riflettevano la gara spontanea e la creazione da parte di poeti occasionali: il distico elegiaco è particolarmente adatto alla circolarità dell'improvvisazione: un tema scelto veniva sviluppato a turno da tutti i convitati; lo *skòlion* ne è una elaborazione più formale. Brevi poesie liriche dal verso e dalla metrica ripetitiva, cantate con l'accompagnamento di semplici melodie, indicano un analogo tipo di rappresentazione. I primi poeti lirici, come Archiloco, Alceo e Saffo, cantavano soprattutto le loro stesse poesie, e l'elegia sembra essere rimasta sempre nella sfera dell'improvvisazione. È per questo che vi ricorrono le emozioni, le esperienze personali narrate in prima persona e l'esortazione diretta al pubblico; il poeta spesso vi fa uso della prima e della seconda persona. Nel VI secolo si sviluppò una classe di poeti di professione, come

Mimnermo e Anacreonte, che raffinarono le tecniche della dizione poetica e continuarono una produzione dello stesso genere, d'ispirazione più generica e priva del riferimento all'esperienza personale del poeta¹³.

I temi di questa produzione poetica riflettono gli interessi del gruppo sociale e il suo stile di vita aristocratico. Come abbiamo già visto per quanto riguarda l'iconografia del vasellame, essi riguardano le imprese eroiche, la guerra e l'amore omosessuale. Sono frequenti gli inni, sia seri che scherzosi, dedicati agli dei preposti al simposio, ma ancora una volta non troviamo riferimenti ai rituali religiosi contemporanei. La famiglia e la donna libera sono assenti: l'espressione del desiderio sessuale è aperta ma riguarda solo le schiave o le intrattenitrici. La polemica e l'incitamento all'azione politica vanno dalla difesa della patria all'appello alla guerra civile.

Tali tematiche poggiano sulla formazione di un'etica di gruppo, in un mondo i cui membri sono legati da vincoli di lealtà (*pistis*) e da valori comuni. L'attività del banchetto è fortemente consapevole dei propri valori e delle proprie funzioni ed emerge un vocabolario del bere insieme simbolizzato dalla stessa parola *sym-pòsion*. Questo linguaggio trova la sua piena espressione nella produzione poetica di Alceo, composta per essere cantata durante le riunioni di gruppi di compagni (*hetairoi*) dell'aristocrazia nella Mitilene del 600 a.C. Il contesto è ancora in gran parte omerico, la grande casa luccica di armature bronzee, ma l'enfasi posta sul «vino, le donne e il canto» (qui associati per la prima volta) rivela un nuovo tipo di *euphrosyne*. La funzione del gruppo non è più quella della guerra contro il nemico esterno in un solido contesto sociale, ma quella di confermare l'unità d'azione nella *polis* a difesa dei privilegi di classe: la guerra che si prospetta è una guerra civile, l'appello è rivolto a rafforzare l'unità del gruppo, perché sia pronto all'azione contro il tiranno. Alceo non vuole persuadere un più vasto pubblico, il suo messaggio è rivolto a coloro che già fanno parte del gruppo, che hanno i suoi stessi valori e i suoi stessi obiettivi. Tutto ciò è caratteristico dei primordi della *polis* e dimostra la totale fusione fra le forme della socialità e l'azione politica all'interno del gruppo aristocratico. Il potere nella comunità appartiene di diritto ad Alceo e ai suoi compagni aristocratici, ma è stato strappato dalle loro mani: esso va dunque riconquistato con la guerra civile e perfino con l'aiuto dell'oro dei barbari. La stretta interrelazione che abbiamo appena visto fra politica e commensalità trova il suo fulcro nella concezione aristocratica del simposio come organizzazione esclusiva destinata a mantenere l'egemonia di una classe sociale sul più vasto mondo della *polis*¹⁴.

Durante tutto il VII e il VI secolo questo mondo aristocratico fu minacciato dall'avvento di nuove forme politiche, economiche e militari. La commensalità arcaica corrispondeva al declino dell'aristocrazia e alla crescente importanza della *polis* almeno per due aspetti, enfatizzando i due caratteri contrastanti della commensalità greca.

La commensalità militare di tipo omerico poteva combinarsi bene con le istituzioni delle comunità maschili, come quelle presenti nella società cretese tradizionale, in cui gli elementi di continuità e di adattamento sono estremamente evidenti. La comunità maschile vi era organizzata in gruppi, con tanto di «case degli uomini» (*andreia*) dove gli uomini si riunivano per mangiare insieme; il cibo era fornito dalla città e proveniva sia dalle terre comuni, sia dai contributi dei singoli. La continuità di tali usanze è dimostrata dal fatto che era stato conservato l'antico uso di mangiare stando seduti invece che sdraiati; la sua importanza nella definizione della comunità è mostrata dall'attenta separazione degli ospiti, ai quali era riservato un «tavolo per gli stranieri», dedicato a Zeus Xenios. Dopo il pasto venivano discussi gli affari di pubblico interesse e «venivano descritte le imprese belliche, gli uomini coraggiosi venivano lodati e portati ad esempio di coraggio per i più giovani». La pederastia era ritualizzata e aveva il carattere di un rito di iniziazione. L'amante faceva all'amato tre doni simbolici di virilità: una veste, un bue e una coppa, simboli del suo ingresso nella comunità degli adulti¹⁵.

Probabilmente la prima funzione sociale dell'elegia fu quella di rafforzare i valori guerrieri con l'esortazione, piuttosto che con il sistema indiretto della descrizione utilizzato dai poemi epici. Già questa trasformazione è indice di una tensione e del tentativo di rafforzare i valori e i comportamenti tradizionali, fenomeno tipico di un momento di transizione della società: «Per quanto tempo ancora rimarrete mollemente sdraiati? Quando riprenderete il vostro forte coraggio / o giovani? Non vi vergognate di cedere le terre di confine / così facilmente?» dice Callino di Efeso.

L'elegia di guerra ripropone l'immagine eroica a un più vasto gruppo militare, ora al servizio della *polis*.

L'esempio più completo di questa «istituzionalizzazione del banchetto» è quello offerto dalla Sparta del periodo arcaico, all'incirca contemporaneamente alla sua adozione della nuova tecnica militare di massa, quella degli opliti. La commensalità spartana può essere derivata da pratiche doriche del tipo di quelle presenti a Creta, ma era stata totalmente trasformata nelle istituzioni sociali e militari create da Licurgo. I giovani cittadini maschi, dopo essere passati attraverso il rigoroso sistema fondato su classi di età, noto come *agogè*, venivano eletti in un *syssition*, un gruppo di guerrieri che ruotava attorno alla pratica quotidiana del banchetto comune, che si svolgeva nel *phidition*. Ogni partecipante era tenuto a fornire una certa quantità fissa di cibo e di vino provenienti dalle sue terre: l'impossibilità di provvedervi comportava la perdita del diritto di appartenenza al gruppo e perciò anche la perdita dei pieni diritti di cittadinanza. Il rapporto fra commensalità e organizzazione militare è descritto da Erodoto: Licurgo aveva dettato le leggi di Sparta «e dopo queste le sue istituzioni militari, le bande giurate (*enomotiai*), i gruppi dei trenta (*triekades*) e i gruppi di commensali (*syssitia*)» (Erodoto, 1, 65). Fu proprio con quel tipo di raggruppamenti basati sul numero di 15 e di 30 che l'esercito spartano combatté durante tutto il periodo arcaico e classico.

Tali numeri riflettono l'organizzazione arcaica dello spazio del simposio, basata su 7 o 15 letti: la prima testimonianza letteraria esplicita del simposio in Alcmane si riferisce a un contesto spartano e attesta la disposizione a 7 letti. Il pasto spartano segue la classica divisione greca in due parti, chiamate qui *aiklon* ed *epaiklon*. Entrambe prevedono offerte obbligatorie e perciò sono elementi rituali originari. Secondo la concezione spartana comunque l'*aiklon* aveva la funzione simbolica di elemento di congiunzione con le forme più antiche e di riconferma dell'uguaglianza e della immutata austerità. Il tipo di cibi era fisso e consisteva di focaccia di orzo, maiale bollito e il famoso brodo nero di Sparta. Al contrario l'*epaiklon* sottolineava le differenze di patrimonio, status e virtù militare attraverso un ventaglio di possibili contributi; finì perciò per svilupparsi e diventare una più elaborata forma di simposio, che prevedeva una ulteriore scelta di cibi, in particolare carni, frutto della caccia e non sacrificali. Malgrado i tentativi ateniesi del IV secolo di proporre ad esempio una presunta astinenza dal vino degli Spartani o almeno una loro moderazione nel bere, il vino giocava un ruolo di primaria importanza nel rituale¹⁶.

Questo modello di commensalità è strettamente connesso con la creazione della *polis* degli opliti come una «corporazione di guerrieri» (Max Weber); esso si distacca dal modello omerico per l'universalizzazione delle prerogative aristocratiche e da quello dorico per aver isolato e privilegiato la funzione militare. Per questo non è sorprendente che il poeta spartano Tirteo sia stato uno degli imitatori più vicini al modello omerico, ma anche colui che più ha perfezionato il genere del poema militare¹⁷.

Lo sviluppo della commensalità greca opposto a quello fin qui discusso sottolinea il suo aspetto intrinseco di incarnazione del principio del piacere. Potrebbe perciò essere un mezzo per favorire il ritirarsi di un'aristocrazia emarginata nello specifico mondo privato dell'*euphrosyne*. I simboli di una classe privilegiata e agiata assunsero un'importanza sempre crescente nel periodo arcaico: mentre la guerra e il potere politico avevano perso il carattere di diritti esclusivi, l'atletica e il simposio venivano elaborati per sostituirli. Tutto ciò è particolarmente evidente nel mondo delle colonie della Grecia occidentale, dove la nuova aristocrazia dei primi colonizzatori cercò di darsi uno statuto nel corso del VII secolo: in quel contesto il simposio si sviluppò ampiamente e lo accettarono, a loro volta, i gruppi emergenti, Etruschi e Italici, come simbolo imprescindibile della vita aristocratica¹⁸.

Il piacere era connesso soprattutto con l'elaborazione dei rituali, la valorizzazione del lusso e delle comodità, la sempre maggiore raffinatezza degli intrattenimenti, poetici e d'altro tipo, e la liberazione della sessualità dalle costrizioni sociali. D'altra parte, invece, il consumo del vino e del cibo non sembra essersi trasformato in maniera significativa: contrariamente a quanto era avvenuto nell'impero persiano, le forme della commensalità greca rimasero semplici e la *tryphè* era espressa più dall'eleganza e dalla raffinatezza che da cibi o vini esotici consumati in grande quantità.

Poesia e rituali del simposio sono già stati trattati a grandi linee; resta ora da affrontare il tema

dell'intrattenimento non poetico.

Le arti dell'intrattenimento sviluppatesi nel contesto del simposio erano spesso leggere e prevedevano la partecipazione di intrattenitrici di professione, come le suonatrici di flauto, le ballerine, gli acrobati, i mimi e i commedianti. Già in età classica esistevano impresari a capo di gruppi di intrattenitori ed era possibile per giovani e attraenti schiavi di entrambi i sessi specializzarsi nelle arti del simposio. La figura del buffone o *àkletos*, l'ospite non invitato che si guadagna la vita intrattenendo i convitati, è ricorrente nella letteratura del simposio¹⁹. Vi è un certo numero di giochi da simposio, noti fin dal periodo arcaico: il più famoso di tutti è il *kòttabos*, il lancio dei fondi del vino dalla coppa contro un bersaglio, rivendicato come un'invenzione siciliana. Anche il brindisi in onore di un convitato era ricorrente, ed è a quest'uso che si deve la frequente iscrizione sulle coppe del nome di un uomo, accompagnato dall'aggettivo *kalòs*. La *pròposis*, o sfida competitiva, era uno degli elementi del simposio più tardi criticati dai moralisti, che paragonavano la indulgenza ateniese nei confronti di tali incentivi a un bere smodato con la loro assenza a Sparta. L'elemento competitivo è caratteristico di tali attività dell'uomo «agonale».

È nella sfera della sessualità che la commensalità greca ha avuto il suo influsso più forte. L'omosessualità era normale nel mondo virile del gruppo dei guerrieri e spesso era istituzionalizzata come parte dei riti di iniziazione attraverso i quali dovevano passare i giovinetti. C'è una forte componente di idealizzazione e di sublimazione nel legame che si creava attraverso il rituale del corteggiamento fra il giovane uomo, *erastès*, e l'adolescente, *eròmenos*, che poteva (come a Creta) essere formalmente accolto nel mondo adulto della commensalità proprio grazie a un rapporto di questo genere. Fino a quando non raggiungevano pienamente l'età adulta e non acquisivano di conseguenza lo status militare, i giovani non potevano sdraiarsi al simposio, ma dovevano sedere a fianco del padre o dell'amante. L'espressione dell'amore omosessuale nel contesto del simposio è dunque spesso idealizzata e riguarda più la ricerca e la competizione che non la conquista; ruota comunque sempre nell'ambito di una educazione sentimentale ed è collegata con altri aspetti della vita del giovane adulto, come per esempio il mondo dell'atletica. Secondo la terminologia di Michel Foucault, la pederastia è «problematizzata», messa cioè al servizio dei più ampi bisogni della comunità²⁰.

La libera sessualità entra nel simposio arcaico grazie alla presenza degli schiavi, maschi e femmine, inservienti o intrattenitori. Il mito di Giove e Ganimede esprime bene la relazione tradizionale fra il convitato e il giovanetto che sta presso il cratere e versa il vino. La presenza di due forme distinte di amore omosessuale, a seconda che ne sia oggetto un uomo libero o uno schiavo, complica ulteriormente la nostra comprensione del fenomeno. Il tipo di rapporto sessuale che intercorreva con gli schiavi si potrà capire meglio in relazione al rapporto con le donne.

Le donne libere, o cittadine, non erano mai presenti ai simposi greci; non ci sono attestazioni della loro presenza neppure ai banchetti nuziali o a quelli funebri, sfere queste con le quali le donne sono tradizionalmente molto connesse. Le riunioni femminili erano per lo più collegate a festività religiose dalle quali gli uomini erano normalmente esclusi o alla formazione dei cori sacri; l'unico caso in cui è possibile intravedere una sorta di comunità femminile, quello della poesia di Saffo, è molto controverso e sembrerebbe dipendere dai modelli di commensalità maschile²¹. Eppure Afrodite e Dioniso sono divinità associate e normalmente invocate nella poesia recitata ai simposi, fin dalle prime testimonianze, come per esempio sulla Coppa di Nestore dell'VIII secolo. Le donne presenti in quelle occasioni erano perlopiù schiave, spesso addestrate come intrattenitrici, ballerine, acrobate e musiciste; come pure i giovinetti che ricoprivano analoghi ruoli, venivano scelte per la loro bellezza e per la giovane età e sembra che ballassero quasi nude e che spesso finissero, come del resto anche i giovinetti, sui letti. Le donne però, a differenza di quanto accadeva per i ragazzi, sembra che potessero acquisire uno speciale status se si legavano stabilmente a uno o più uomini: in tal caso venivano dette *hetairai*, calco ironico del maschile *hetairoi*, ovvero membro del gruppo a tutti gli effetti. Le «etère» erano brave nelle arti dello spettacolo e dell'intrattenimento e sembra che spesso fossero possedute in proprietà da due o più uomini²².

Sono proprio queste pratiche sociali che contrassegnano la poesia d'amore greca arcaica. Da una parte c'è l'intensità sentimentale dell'amore omosessuale che è personalizzato e per lo più ispirato da giovani membri della stessa classe sociale: esso viene descritto come inappagato ed è più legato

al desiderio di avvicinarsi a un puro ideale di bellezza che non alla soddisfazione sessuale, un desiderio che suscita le emozioni profonde dell'amore e della gelosia. Dall'altra parte c'è la poesia d'amore, libera da costrizioni sociali e spensierata, ispirata dalle giovani schiave, viste come oggetto sessuale; un amore senza complicazioni, passeggero e di facile soddisfazione, un sentimento che tutt'al più può suscitare la malinconia per la giovinezza che sfiorisce e per il pensiero della morte.

Così, il mondo del simposio creava un ordine separato ed estraneo alle regole della più vasta comunità, con i suoi intrinseci valori alternativi. La liberazione rituale dalle inibizioni ottenuta grazie al consumo di alcool richiedeva regole sue proprie destinate a mantenere l'equilibrio fra ordine e disordine. Un simposiarca, o *basilèus*, veniva spesso eletto per controllare la miscelazione del vino; i comportamenti seguono delle norme precise e i convitati cantano o parlano a turno; ogni cratere con vino tagliato è contrassegnato in modo diverso. Dice il poeta comico Ebulo:

Solo tre crateri io mescolo per i saggi: uno per la salute, che essi bevono per primo; il secondo per l'amore e il piacere; per il sonno il terzo; bevuto questo gl'invitati saggi vanno a casa. Il quarto non è più nostro, ma dell'insolenza; il quinto delle grida; il sesto dell'orgia; il settimo degli occhi pesti; l'ottavo dell'ufficiale giudiziario, il nono della bile, il decimo della follia e del lanciar mobili. (In Ateneo, 3, 36).

Il poeta arcaico è il legislatore del simposio: molta della sua produzione poetica è perciò metasimpositica, è connessa cioè con il comportamento da tenere o da evitare al simposio, di cui prescrive diritti e doveri. Anche la semplice descrizione di un simposio in Alcmane è normativa circa l'organizzazione del rituale; analogamente Senofane descrive e si dice a favore di un modello di rituale simpositico dal quale siano esclusi i poemi epici e le discussioni sulla guerra civile, per far posto all'esaltazione del coraggio. Nel *corpus* poetico di Teognide ci sono molti brani dedicati a descrivere il comportamento corretto al simposio e le giuste relazioni fra i convitati, di cui vengono esaltati soprattutto i vincoli di amore e di fiducia reciproca. La poesia monodica greca è davvero un prodotto del simposio e presenta una complessa serie di riferimenti alle diverse forme della socialità arcaica.

La fiducia e il giuramento sono momenti importanti della transizione dalle attività interne al simposio a quelle esterne. Il problema di chi sia degno di fiducia e delle verità rivelate durante l'ubriachezza è un tema importante in Teognide; i gruppi di etere di Alceo hanno giurato fedeltà a un'impresa. L'unità del gruppo è considerata come un imperativo morale assoluto: ancora nel V secolo tradire la fiducia è giudicato, secondo Andocide, alla stregua del parricidio²³. Uno dei sistemi per rafforzare tali vincoli è quello di compiere insieme azioni antisociali o addirittura criminali, per istituire una *pistis*, un ulteriore pegno di complicità. Tutto ciò è significativo delle tensioni esistenti fra il gruppo e il resto della società.

Il comportamento irregolare nel gruppo in effetti prepara all'esibizione di ubriachezza molesta che coinvolge tutta la comunità durante il rituale del *komos*. Alla fine del simposio infatti i convitati, ornati di ghirlande, marciano spesso ubriachi per le strade, ballando seminudi e aggredendo a bella posta i passanti con insulti, atti di violenza e di vandalismo, intesi a dimostrare il loro potere sociale e il loro disprezzo per la comunità²⁴.

Queste tendenze potevano portare alla formulazione di leggi repressive da parte della *polis* arcaica. A Mitilene, per esempio, il legislatore aveva decretato doppie sanzioni per le trasgressioni della legge compiute in stato di ubriachezza; ad Atene Solone attaccò il comportamento dei ricchi e istituì nel codice della *hybris* un delitto pubblico che riguardava gli atti volti a disonorare la vittima. Tali norme fanno riferimento ai diritti della donna e addirittura degli schiavi, e sembrano riflettere il mondo del simposio. Altre città stabilirono per legge l'età in cui era permesso bere²⁵.

In questi riti aristocratici naturalmente anche gli dei avevano la loro parte. L'occasione poteva offrirsi nel contesto di un evento religioso, poiché il *deipnon* è spesso preceduto da un sacrificio; il *deipnon* si conclude con una libagione in onore di *Agathòs Daimon* a base di vino puro. Il simposio stesso comincia con la distribuzione di corone ai convitati, libagioni a Zeus Olimpio, agli Eroi e a Zeus Soter e con un peana cantato in onore di tutti gli dei. Durante il simposio poi gli dei invocati più spesso erano Dioniso e Afrodite; alla fine era prescritta una libagione a Zeus Teleios.

Comunque, malgrado questa presenza rituale, le divinità rimangono sullo sfondo; si tratta di una circostanza essenzialmente profana sia per la sua funzione che per il suo linguaggio. Il vero e proprio banchetto religioso si svolge in altro contesto²⁶.

La commensalità religiosa riguarda la comunità nel suo complesso; le feste riguardano gli dei in quanto protettori e garanti della comunità e il calendario delle stagioni dalle quali la comunità dipende. La commensalità in ambito religioso è un'attività pubblica, la sua organizzazione corrisponde a quella della società; i sacerdoti ricevono porzioni speciali per via della loro funzione, ma al suo interno i membri della comunità sono considerati uguali. Il suo fulcro è quindi sempre di più la *polis*.

Ogni rito di commensalità religiosa è accuratamente regolato per corrispondere al significato del culto. A conferma di ciò prenderemo in esame due esempi spartani. Durante la più importante festa religiosa dorica, le Carnee di Sparta, venivano costruiti 9 «ripari» o capanne, nei quali 9 uomini banchettavano, divisi in 3 «confraternite» o fratrie, rappresentate in ogni capanna; questa disposizione riflette l'organizzazione sociale originaria in 3 tribù e nelle relative fratrie. Si tratta di una ripetizione simbolica della forma di commensalità spartana in un periodo anteriore alla *polis*, che ricorda la fondazione della comunità. Inoltre certe feste religiose che si svolgevano nel vecchio sito prespartano di Amicla e anche altrove prevedevano uno speciale pasto per gli stranieri detto *kopis*. Accanto al tempio di Apollo si costruivano capanne con giacigli di frasche sui quali ogni straniero poteva sdraiarsi; tutti i convenuti poi, Spartani o stranieri, venivano nutriti con carne di capra, focacce e altri semplici cibi. L'esclusivismo dei rituali civici di Sparta si attenua in uno speciale contesto religioso. Altrettante varianti del fenomeno della commensalità religiosa potrebbero essere illustrate per ciascuna città. Il richiamo ai rituali primitivi, veri o immaginari, e il problema dell'ospitalità da offrire allo straniero sono temi ricorrenti. Alcuni rituali sono collegati a un periodo di abbandono della città per recarsi in un vicino santuario; altri, che si svolgono in città, si possono dividere in due categorie: quelli in cui la carne sacrificale va consumata nell'area del tempio e quelli in cui viene consumata altrove²⁷.

Ma non c'è separazione netta fra il *sympòsion* aristocratico e le feste pubbliche. In particolare, i tiranni del periodo arcaico cercarono di accentuare il carattere lussuoso ed esibizionistico del loro stile simpotico e di incrementare nuove forme di festeggiamento pubblico modellate sulla loro concezione «eroica» di vita. Così, Clistene di Sicione creò una singolare miscela di *sympòsion* e di *agòn* aristocratico, con gare e banchetti pubblici, durante un concorso per la mano di sua figlia, che finì dopo un anno, con il sacrificio di 100 buoi e un banchetto per i pretendenti e *per tutti i cittadini di Sicione* (Erodoto, 6, 126 sgg.). Il banchetto per i pretendenti prese senz'altro la forma di un ricco *sympòsion*. Questo tipo di commistione pare fosse comune al tempo di Pindaro, che componeva le sue odi per cantare la vittoria degli atleti aristocratici in occasioni che sembra combinassero feste pubbliche e festeggiamenti privati della vittoria²⁸.

Anche coloro che desideravano proclamare il loro rifiuto del normale mondo della *polis* lo facevano formando gruppi che si definivano grazie a diversi rituali di commensalità. Così i Pitagorici, al principio del V secolo, avevano sviluppato un modo di vita basato sulla separazione dalla comunità, attuata attraverso complessi divieti alimentari e una vita in comune che iniziava con la regola dei cinque anni di silenzio: la loro paradossale idea di purezza rituale «può essere interpretata come un movimento di protesta nei confronti dell'*establishment* della *polis*. I loro tabù alimentari mettono in discussione la più elementare forma di comunità, quella della tavola; rifiutano il rituale centrale della tradizione religiosa, il pasto sacrificale»²⁹. Eppure i loro riti, che si svolgevano in luoghi appositamente destinati all'incontro, altro non sono che un rovesciamento delle forme di commensalità universalmente accettate. Per qualche tempo i Pitagorici furono al potere a Crotone, ma alla fine i loro concittadini si ribellarono e si vendicarono, appiccando il fuoco ai loro luoghi di ritrovo e massacrando i membri della setta.

L'esperienza religiosa incentrata sulla *polis* è esperienza condivisa dalla maggioranza dei Greci, e da loro trasposta nei grandi festival panellenici di età arcaica, spesso connessi con i giochi (Olimpia, istmo di Corinto e Nemea) o con gli oracoli (Delfi); la loro funzione poteva essere quella di avvicinare gruppi che si ritenevano omologhi come gli Ioni (il *Panìonion* di Priene o Delo). Tutti avevano comunque lo scopo, attraverso la festa e il sacrificio, di arrivare alla creazione di un senso

di «greccità» (*to hellenikōn*), derivante dalla consapevolezza di «un sangue comune, comuni luoghi di culto, abitudini e sacrifici comuni» (Erodoto, 8, 144).

L'uomo politico

Le forme di socialità distintive del periodo classico sono sviluppi e adattamenti di forme precedenti; è soprattutto il contesto sociale che cambia e la relazione fra la socialità e la *polis*. Per l'uomo classico, secondo Aristotele, «tutte le comunanze (*koinonia*) sembrano essere parti della società politica» (*Etica nicomachea*, 9, 1160a 7). Eppure anche questa politicizzazione delle forme sociali non è un fatto totalmente nuovo; la differenza sta più nella complessità delle reciproche relazioni fra i diversi tipi di associazione che nella subordinazione di un tipo a un altro.

La diversa importanza che viene loro attribuita porta in primo piano aspetti dell'attività comune meno visibili durante il periodo arcaico, ma comunque importanti. L'origine della socialità politica è stata spesso rintracciata nel concetto del «focolare comune». Il culto di Estia e l'esistenza di un focolare comune della *polis* sono fenomeni molto diffusi, forse universali, in Grecia³⁰. Il focolare della città è collegato all'esistenza di un fuoco eterno ed entrambi offrono un'immagine simbolica della comunità politica come gruppo familiare; proprio come una sposa che porta il fuoco dalla casa paterna alla sua nuova casa, i colonizzatori portavano il fuoco dalla loro città natale a quella di nuova fondazione. Questo simbolismo può senza dubbio essere uno dei primi segni dell'emergere di una consapevolezza della *polis*; il fuoco e il focolare sono conservati in un santuario o edificio pubblico, e sono sotto il diretto controllo dei magistrati della città aristocratica arcaica, in contrasto con altre forme di culto cittadino, officiate da dinastie di sacerdoti. Ad Atene, ma spesso anche in altre città, il focolare comune era conservato nel *prytaneion*, sede ufficiale del più alto magistrato, l'arconte eponimo.

Una funzione collegata del pritaneo era quella di luogo principale della commensalità pubblica; anche gli altri arconti avevano luoghi simili adibiti alla commensalità, ma di minore importanza. Nel pritaneo gli arconti, in qualità di capi, intrattenevano gli ospiti della città, e tale pratica rivendica una continuità mitica con i tempi più antichi della commensalità eroica, basandosi sul fatto che il sinecismo di Teseo prevedeva l'abolizione dei *prytaneia* locali e l'istituzione di un pritaneo principale ad Atene. L'istituzione è aristocratica, il rituale non prevede un pasto comune o anche solo rappresentativo, ma il pasto onorifico di un'élite. Mangiare nel pritaneo è in effetti il più alto onore conferito dalla città democratica, un onore a cui un comune membro del *demos* non può aspirare. È questo il senso del commento ironico e insolente di Socrate che, dopo la condanna, afferma che anziché essere punito dovrebbe ricevere pasti gratuiti nel pritaneo per tutta la vita (*Apologia*, 37)³¹.

Il diritto di mangiarvi permanentemente infatti appartiene a una piccola élite aristocratica, definita dalla legge. Un testo di legge ateniese, frammentario, della metà del V secolo, elenca coloro che hanno questo diritto: i sacerdoti dei misteri eleusini, i due più diretti discendenti dei tirannicidi, Armodio e Aristogitone, quelli «scelti da Apollo», i vincitori in una gara importante dei quattro grandi giochi internazionali e (probabilmente) i generali (*IG*, I, 3, 131); certamente anche gli arconti dovevano essere presenti. Infine l'invito a mangiare nel pritaneo era una forma di *xenia* con la quale si onoravano gli ambasciatori stranieri, le ambasciate ateniesi di ritorno, e in generale tutti coloro che la città voleva onorare. Tali privilegi vennero estesi e usati più di frequente nel IV secolo, e divennero parte degli onori regolari che l'assemblea cittadina decideva di volta in volta di tributare ai benefattori della città; per esempio, chi riceveva la cittadinanza veniva invitato a mangiare nel pritaneo, e verso la fine del IV secolo venne istituita la possibilità di un diritto permanente, a volte anche ereditario, di *sitesis*.

Le leggi religiose dell'Atene classica contengono anche riferimenti ad altri detentori del diritto di *sitesis* al pritaneo o altrove. Costoro, chiamati con termine tecnico *parásitōi*, pare fossero spesso gli assistenti ufficiali dell'arconte o del sacerdote di un particolare culto religioso; i *parásitōi* dell'*archon basilēus* venivano scelti fra i demi dell'Attica, erano responsabili dell'amministrazione

delle decime di orzo e avevano una loro sede. L'uso denigratorio del termine «parassita» deriva proprio da quella situazione ed è il commento popolare alla tradizionale pratica aristocratica per cui coloro che si occupavano di affari pubblici mangiavano a spese pubbliche³². Il carattere aristocratico di tali forme di commensalità emerge bene in questo brano poetico:

Quando lo stato onora Ercole sontuosamente e celebra sacrifici in tutti i demi non ingaggia per tributare questi sacrifici i *parásitōi* degli dei eleggendoli a sorte, né scegliendoli a caso, ma ha sempre scelto attentamente dodici uomini fra quei cittadini, nati da due genitori, entrambi cittadini, gente per bene e proprietari di terre. (Diodoro di Sinope, in Ateneo, 6, 239d)

La pratica di mangiare nel pritaneo deriva da un'antica istituzione dello Stato aristocratico, conservata e sviluppata poi nel periodo classico come parte di un sistema onorifico, ma non è mai stata una forma di commensalità condivisa da tutta la comunità politica, né direttamente né simbolicamente attraverso la selezione dei rappresentanti del popolo. L'unico esempio contrario conosciuto è quello del pasto consumato nel pritaneo dal popolo di Naucrati in occasione di certe feste religiose (Ateneo, 4, 149 sg.), ma si riferisce a una *polis* eccezionale, formata da comunità separate preesistenti. Questo tipo di commensalità rappresenta perciò un adattamento dei costumi aristocratici al mondo della *polis*, e trova la sua espressione architettonica negli *hestiàtoria* pubblici, file di stanze destinate ai simposi, trovate al centro delle città e presso i più importanti santuari, come Brauron, dalla metà del VI secolo in poi. Questi locali erano senz'altro riservati ai pasti ufficiali di un'élite di magistrati, agli ospiti importanti e ai sacerdoti³³.

Ma lo Stato ateniese aveva un altro centro, questo davvero democratico, per i pasti pubblici. Dal momento dell'istituzione di un consiglio estratto a sorte per occuparsi degli affari da discutere in assemblea, 50 pritari erano al lavoro contemporaneamente e venivano messe loro a disposizione una cucina e una sala da pranzo nella Tholos. Questo edificio circolare ha una forma che non si presta al banchetto tradizionale, con i convitati sdraiati sui letti, e inoltre non poteva contenere tutti i letti necessari; la sua forma architettonica ricorda quella delle *skiades*, strutture provvisorie o ripari per uso popolare che si trovavano presso i santuari fuori dalle mura della città, e suggerisce una distinzione di classe fra i due tipi di commensalità, quello che prevedeva convitati sdraiati e quello che li prevedeva seduti. I membri del consiglio ricevevano porzioni di carne sacrificale e una diaria in denaro. È tipico della nostra documentazione il fatto che oggi non disponiamo di alcuna informazione dettagliata circa questa forma pratica e non onorifica di commensalità³⁴.

Lo Stato democratico ateniese non ha mai prodotto riti universali di commensalità paragonabili a quelli di Sparta. Nondimeno «i legislatori [...] dettarono le leggi relative ai pasti delle tribù e dei demi e dei *thiasoi* e delle fratrie e degli *orgeones*» (Ateneo, 5, 186a): i dettagli dei regolamenti relativi alle feste gestite dallo Stato mostrano fino a che punto gli Ateniesi si siano dati da fare per creare un *corpus* giuridico che definisse la complessa rete di abitudini e commensalità e da cui scaturisse il senso di una comunità politica riunita nel rituale religioso. In questo processo sono individuabili cinque stadi principali, anche se perlopiù è difficile datare l'introduzione delle pratiche specifiche. Le leggi di Solone dell'inizio del VI secolo definivano il regolamento del pritaneo e forse anche del consiglio, così come dei banchetti aristocratici, sia privati che religiosi; già allora venivano riconosciute un gran numero di associazioni:

Se un demo o dei *phrátōres* o degli *orgeones* o dei *gennetai* o dei gruppi che si riuniscono per bere o delle associazioni specializzate nelle cerimonie funebri o delle associazioni religiose o dei pirati o dei commercianti stabiliscono fra loro delle regole, queste dovranno essere ritenute vincolanti, a meno che siano in conflitto con le leggi pubbliche. (*Digesto*, 47, 22, 4).

L'attività dei tiranni che riorganizzarono alcuni dei grandi culti ateniesi, come i misteri eleusini, le Panatenee e le Dionisie, deve pur avere avuto qualche effetto sui sacrifici e sui banchetti della comunità. Ancora più importante in questa direzione è stato l'intervento di Clistene (508-507 a.C.), che organizzò una rete di istituzioni locali ufficiali, demi e fratrie che regolavano l'acquisizione della cittadinanza sotto la generale supervisione della città, ognuna delle quali aveva, o comunque presto acquisì, i propri riti di commensalità. Alla fine del V secolo le leggi religiose di Atene furono

codificate per la prima volta da Nicomaco, ed è a quel periodo che devono risalire tutti i frammenti oggi in nostro possesso delle leggi riguardanti le associazioni religiose³⁵. Infine, la restaurazione delle usanze religiose tradizionali legata all'avvento dello statista democratico e conservatore Licurgo (338-22 a.C.) comportò una ristrutturazione economica e religiosa e l'ampliamento dei più importanti rituali della commensalità³⁶. Come risultato di questo lungo processo, la compenetrazione fra istituzioni civiche e socialità espressa nel banchetto religioso è pressoché totale; e così tutti i gruppi sociali pubblici e privati, come quelli citati nelle leggi di Solone, conducono perfino i loro affari sul modello dell'assemblea ateniese, con tanto di funzionari, proposte, decreti circa l'organizzazione interna o in onore dei «benefattori» e formali procedure di contabilità, spesso scolpite sulla pietra, come se quei gruppi costituissero piccole città dentro la città.

Le grandi feste religiose popolari di Atene illustrano la complessità di questi rapporti. Una delle principali liturgie (doveri periodici dei ricchi Ateniesi) era quella dell'*hestiasis*, cioè il dovere di approntare un banchetto per i membri della propria tribù durante le Dionisie o le Panatenee. Sembra che il sacrificio offerto dalla città fornisse la carne per una grande distribuzione: alle Dionisie del 334-33 a.C. furono sacrificate 240 vacche. La distribuzione fu organizzata dai demi nel Ceramico, forse nella zona del Pompeion, alle porte della città, da dove si dipartivano le grandi processioni, zona in cui sono stati rinvenuti i resti di sale da banchetto e le tracce di banchetti popolari³⁷. La liturgia che prevedeva i pasti per tutta una tribù faceva probabilmente parte di questa cerimonia, in cui la città provvedeva alla carne e l'uomo ricco a tutto il resto. Analogamente venivano scelte due mogli di uomini ricchi cui spettava presiedere alla festa femminile delle Tesmoforie e provvedere al cibo per i banchetti organizzati nei demi. Così, il popolo chiedeva ai ricchi, come componente dei loro doveri civici, di fornire i pasti rituali a quel settore della cittadinanza di cui facevano parte.

Analogamente spettava all'uomo ricco intrattenere i membri del suo demo durante i banchetti nuziali. Ma era soprattutto attorno alla fratria che ruotavano i riti di passaggio dei cittadini ateniesi, in una serie di banchetti collegati all'antica festa ionica delle Apaturie. Alcuni funzionari sovrintendevano al banchetto e avevano il dovere di provvedere a parte del cibo; ma la carne proveniva dai sacrifici offerti dai padri a nome dei loro figli. Tre occasioni sacrificali delle Apaturie segnano gli stadi di transizione del giovane ateniese verso l'età adulta: il *meion* in occasione del primo ingresso nel gruppo, il *koureon* per la pubertà e la *gamelia* per il matrimonio. Ognuna di queste occasioni è celebrata da un banchetto organizzato per i membri della stessa fratria ed è questa cerimonia pubblica che testimonia della legittimità dell'atto. Da questo si può vedere come i rituali e gli atti – in origine pertinenti al gruppo di parentela – siano poi stati trasformati dalla città in una pratica universale e ora servano come criteri di legittimazione e cittadinanza.

Tutte queste trasformazioni della commensalità all'interno dell'Atene democratica sono la prova di un lungo processo di politicizzazione dei costumi sociali basati sul cibo, all'interno della *polis* ormai strutturata; lì si può vedere in parte come sviluppo di usanze precedenti e in parte come diffusione di usanze prima limitate a classi e a occasioni particolari.

La commensalità privata naturalmente continuò, incentrata sulla istituzione e sui rituali del simposio: quest'ultimo non cessò di essere percepito come parte di uno stile di vita aristocratico. Le *Vespe* di Aristofane ci presentano Filocleone, un eroe demagogo ignaro delle regole del corretto comportamento al simposio, dato che gli si deve insegnare come stare reclinato e come fare conversazione. Alla fine Aristofane ce lo mostra troppo entusiasta dell'evento, tanto che arriva a rapire la flautista e torna a casa inseguito dai cittadini adirati perché, ubriaco, ne ha danneggiato la proprietà durante il *komos* (*Vespe*, 1131-264, 1292-449).

Questi gruppi aristocratici combinavano i simposi con le attività politiche che si svolgevano nei club politici, o *hetaireiai*, organizzati per «influenzare i casi giudiziari e le elezioni» (Tucidide, 8, 54); uomini politici democratici come Pericle o Cleone, il cui potere si fondava sull'assemblea, vengono presentati come poco inclini ai simposi per via della loro connotazione politica aristocratica. Platone descrive i veri filosofi:

Essi, invece, fin da giovani innanzi tutto non conoscono la strada che porta in piazza, né dove si trova il tribunale o la sede del consiglio o qualche altro luogo di riunioni pubbliche della città; leggi e decreti, scritti o pronunciati, né li vedono, né li sentono; brighe di gruppi per la conquista di cariche e incontri e pranzi e feste

con suonatrici di flauto, neppure in sogno passa loro per la testa di prendervi parte. (*Teeteto*, 173d).

Alla fine del V secolo le *hetaireiai* divennero il nucleo di una rivoluzione oligarchica: da lì partirono gli ordini dell'omicidio degli oppositori e vennero i capi del colpo di Stato armato del 411 a.C. Il passaggio da un'attività politica d'élite, ma ancora legale, all'eversione (*stasis*) fu facilitato dal ruolo della *pistis* o giuramento di solidarietà (vedi sopra). Nel 411 l'omicidio degli oppositori politici fu presentato come una forma di *pistis*, e già nel 415 la distruzione sistematica delle Erme itifalliche situate davanti alle case ateniesi fu interpretata come gesto delle *hetaireiai* che tramavano la rivoluzione; le indagini che seguirono rivelarono come una quantità di gruppi aristocratici commettesse deliberatamente sacrilegio officiando i misteri eleusini durante i simposi. Una volta tornata al potere, nel IV secolo, la democrazia proibì formalmente e comprensibilmente le *hetaireiai* costituite per rovesciare la democrazia (Demostene, 46, 26) e i giuramenti dei cittadini di altre città contenevano l'esplicita promessa: «Non entrerà a far parte di una cospirazione (*synomosia*)». Per Atene si trattava comunque di un momento delicato: normalmente gli assalti in stato di ubriachezza e sacrilegi di lieve entità, come urinare nei tempieetti lungo la strada o rubare e mangiare i pezzi di carne sacrificale destinati agli dei, erano il massimo del comportamento empio; alcuni gruppi si divertivano a parodiare i *thiasoi* religiosi, dandosi nomi osceni e incontrandosi nei giorni di malaugurio³⁸.

Queste attività irregolari illuminano quelle normali dei *thiasoi* e degli *orgeones* religiosi, associazioni private o semipubbliche dedite specialmente al culto di particolari divinità, che naturalmente esistevano da sempre e che avevano ricevuto, come si è detto, formale riconoscimento nelle leggi di Solone; in età classica proliferarono insieme al culto di eroi minori e di divinità straniere. Il fulcro centodell'attività di questi gruppi era proprio il pasto comune consumato dopo un sacrificio, secondo le pratiche di ciascun culto. Generalmente esso comprendeva il *deipnon* e il *sympōsion*: Aristotele descrive questi sacrifici e queste riunioni come fatti «per tributare onore agli dei, e per procurare a se stessi piacevoli svaghi», e li classifica come intrapresi per amore del piacere (*Etica nicomachea*, 8, 1160 a 6). Altri gruppi possono essere classificati a seconda della loro funzione: l'*èranos* era originariamente un banchetto organizzato con il contributo di ognuno; più tardi divenne un'importante istituzione di mutuo soccorso, che prestava soldi ai suoi membri senza interesse, era spesso incentrata su un culto e prevedeva il banchetto comune. Analogamente gruppi specializzati nelle cerimonie funebri assicuravano la corretta sepoltura dei membri dopo la morte, ma in realtà svolgevano una più ampia funzione sociale.

La morte era certamente una sfera problematica. In generale la commensalità non oltrepassava i confini della sepoltura, ma quei riti erano tanto importanti durante la vita che alcuni culti cercarono di formulare per i loro adepti un credo dell'eterno simposio. Platone descrive così le dottrine orfiche: «in immagine li conducono all'Ade, li fanno sedere a mensa e imbandendo loro il banchetto degli eletti, coronati di fiori, fanno che passino tutto il tempo a ubriacarsi, come se il premio più bello della virtù consistesse in un'eterna ebbrietà» (*Repubblica*, 2, 363).

Il motivo principale che spingeva a iniziarsi ai misteri eleusini era proprio la promessa dei simposi *post mortem*. Ma simili credenze non fanno che sottolineare la generale separazione fra i piaceri sociali della vita e la loro assenza nella morte. Solo agli eroi era dato sottrarsi a questo fato mortale, e nell'età ellenistica ciò deve aver influito sulla diffusione del culto del morto trasformato in eroe³⁹.

Il carattere riflessivo della rappresentazione letteraria della commensalità nel periodo classico tende a ignorare la dimensione religiosa e concerne soprattutto la dimensione sociale del rito. Il primo tentativo di carattere memorialistico, quello di Ione di Chio, dà ampio spazio ai grandi uomini incontrati ai simposi e ne giudica i caratteri. Un tema preferito e ricorrente era già allora quello dei costumi esotici, citati per descrivere la «diversità» dei barbari (Erodoto, Euripide nel *Ciclope*) che non capiscono le regole della commensalità civile. Le usanze delle varie comunità greche sono analizzate da Crizia come prova delle loro caratteristiche morali. Questi testi, insieme alle descrizioni dei simposi della poesia arcaica, sono i precedenti del genere filosofico del «simposio», cui hanno dato vita Platone e Senofonte nei loro ritratti di Socrate. In questi lavori i rituali del discorso e del comportamento del simposio determinano sia la struttura che i temi della

discussione. Anche per i filosofi l'amore, specialmente quello omosessuale, è l'unico soggetto adatto alla discussione in un simposio; Platone per esempio mostra, con la sua abilità nell'evocare una visione mistica della potenza dell'amore, la sua comprensione dell'atmosfera del simposio. Più tardi, nelle *Leggi*, egli ci mostra una comprensione altrettanto profonda del potere del vino e della commensalità e dell'influenza che questi esercitano sull'animo umano e nei rapporti sociali⁴⁰.

È per questo che i rapporti personali di amore e di amicizia sono per i Greci fenomeni sociali. Aristotele definisce l'amicizia in termini di gruppo sociale, perché «ogni forma di amicizia implica una qualche forma di associazione»; egli elenca l'amicizia che lega i parenti e i compagni, quella che lega i cittadini, i membri della tribù, i compagni di viaggio e quella che si esprime nel vincolo dell'ospitalità. Ognuna di queste forme implica un tipo di associazione (*koinonia*), e la *polis* viene descritta negli stessi termini come essa stessa una *koinonia*, composta da una rete di *koinoniai* (*Etica nicomachea*, 8, 1261b). La vita dell'uomo è segnata in ogni momento dai vincoli di amicizia, espressi nei rituali sociali, spesso attraverso il momento della commensalità, ma anche dalla religiosità, dallo sport, dall'educazione e dalla guerra. In termini pratici il senso di una vita del genere è descritto nel modo più chiaro nel famoso appello del 404 a.C., durante la guerra civile:

Concittadini, perché ci cacciate dalla città? Perché volete ucciderci? Noi non vi abbiamo mai fatto alcun male. Noi abbiamo condiviso con voi i riti più sacri nei sacrifici e in splendide feste; abbiamo danzato insieme a voi nei cori e combattuto insieme a voi nello stesso esercito, affrontando coraggiosamente i pericoli di terra e di mare per la comune sicurezza e libertà. Nel nome degli dei e dei nostri padri e delle nostre madri, dei vincoli di parentela, di matrimonio e di amicizia che legano molti di noi da entrambe le parti, io vi scongiuro di provare vergogna di voi stessi di fronte agli dei e agli uomini e di smettere di far del male alla nostra patria. (Senofonte, *Elleniche*, 2, 4, 20-22)

In questo tipo di società non esiste la libertà dell'individuo come la intendiamo noi oggi, poiché l'individuo viene sempre considerato un animale sociale e non è mai solo con se stesso. C'è però comunque una differenza fra le società costruite intorno a un concetto unico di commensalità, come per esempio Sparta, e il complesso mondo di Atene: Aristotele, criticando l'ingenuità dell'ideale platonico della comunità come famiglia universale, afferma infatti:

Ebbene, è meglio che ciascuno dei 2.000 o 10.000 cittadini dica «è mio» riferendosi alla stessa cosa o piuttosto che si dica «è mio» nel senso in cui lo si dice ora nelle città? Con il nostro sistema uno chiama una persona figlio, un altro fratello, un altro ancora cugino, o con un altro appellativo derivante da legami di sangue o da qualche relazione di intimità o da matrimonio, stretta direttamente con quella persona o con altre persone in relazione con essa, e un altro poi si chiamerà compagno di tribù e un altro di fratria. (*Politica*, 2, 1262a 8-17)

È il concetto di individuo che manca in Atene, non quello della sua libertà. Infatti c'è una libertà personale, una capacità di vivere secondo i propri desideri, che fa parte dell'ideale ateniese: consiste nella libertà di scegliere fra una molteplicità di legami sociali che si sovrappongono l'uno all'altro e di trovarvi il proprio posto in una sorta di «libertà interstiziale». Si tratta comunque però di una libertà nella socialità, una libertà che è frutto della certezza di appartenere contemporaneamente a molte diverse realtà sociali⁴¹.

L'uomo ellenistico

Il mondo ellenistico è stato dominato da due opposte forme di organizzazione sociale che ebbero naturalmente i loro effetti sui rituali della socialità. Queste due forme consistevano nella vita di corte delle monarchie ellenistiche, con i loro funzionari, e nella trasformazione dei precedenti rituali civici in una rigorosa organizzazione coloniale che si diffuse in tutto il territorio del precedente impero persiano, dall'Afghanistan e dall'India del Nord all'Egitto e al Nordafrica.

La commensalità regale macedone, sulla quale si basò poi quella delle monarchie ellenistiche,

riflette tradizioni greche arcaiche e per molti aspetti ricorda il mondo omerico; malgrado abbia poi adottato molte usanze greche successive, come il banchettare sdraiati, fu però sempre concepita su più larga scala. Il monarca e i suoi «compagni» costituivano un'élite aristocratica che mangiava insieme, spesso con molti ospiti; il cibo era fornito in grande abbondanza, e i Macedoni erano noti come forti bevitori. Alcune pratiche tradizionali rivelano in che modo i Macedoni avessero mutuato e adattato usanze greche. Fra queste pratiche c'era, per esempio, la regola per cui un uomo doveva aver cacciato e ucciso un cinghiale per avere il diritto di mangiare sdraiato invece che seduto (abitudine che riflette la comune distinzione greca fra adulti e giovinetti), oppure l'uso della tromba per segnalare la fine del *deipnon* e l'inizio del simposio⁴². La disposizione della sala del banchetto per questo tipo di grandi riunioni non è chiara; molti dei grandi edifici ellenistici rinvenuti presentano caratteri che suggerirebbero una disposizione in un'unica sala di gruppi indipendenti di letti. Il problema di conciliare la tradizione greca dell'uguaglianza fra i convitati con le realtà di una corte regale è esemplificato da due contrastanti motivi aneddotici: uno sottolinea la tradizione della «libertà di parola» (*parrhesia*) dei cortigiani nel simposio, e la conseguente accettazione da parte del buon re dell'uguaglianza dei convitati; l'altro descrive le liti, le zuffe fra ubriachi e anche gli omicidi perpetrati dal monarca nella sua furia regale, la corruzione prodotta dal potere e l'impossibilità di vera amicizia fra persone non uguali.

È lo stile dell'intrattenimento che è caratteristico della corte ellenistica, senza dubbio con l'aggiunta di elementi persiani. Il re e i suoi funzionari, designati col titolo di «amici», costituivano un gruppo che spesso mangiava insieme e che esibiva pubblicamente il lusso e l'abbondanza regali; tale lusso (*tryphè*) divenne, secondo lo stile persiano, una virtù regale. Le feste religiose erano sfarzose parate; ci rimane la descrizione di una di queste, organizzata in Alessandria da Tolomeo Filadelfo (Ateneo, 5, 196 sgg.)⁴³. Essa comprendeva una straordinaria processione e un simposio regale tenuto in un padiglione costruito *ad hoc*, descritto come capace di contenere cento trenta letti disposti secondo un andamento circolare. L'edificio era decorato da pitture, tappezzerie, opere d'arte e armi ornamentali caratteristiche delle sale da simposio; duecento convitati erano accolti in cento letti d'oro, accanto ai quali erano sistemati duecento tavolini a treppiedi anch'essi d'oro. Su uno speciale letto erano disposte le coppe per bere che erano d'oro e tempestate di pietre preziose. Il valore totale degli arredi ammontava a diecimila talenti d'argento, circa trecentomila chili. Purtroppo, il banchetto vero e proprio non viene descritto, né abbiamo la descrizione del modo preciso in cui furono distribuite le grandi quantità di vino e di animali sacrificali sfoggiati durante la processione; peraltro, malgrado tutta la componente di sfoggio prodigioso, l'evento era strutturato attorno ai rituali tradizionali della commensalità greca. Altri monarchi, forse, non potevano competere con la ricchezza dei Tolomei, ma anche la loro vita di corte era modellata sullo stesso stile simpositico, e anch'essi organizzavano analoghe esibizioni di opulenza durante le feste religiose.

Quanto alla sfera privata, Ateneo la descrive a proposito del banchetto nuziale di un ricco nobile macedone (4, 128 sgg.). Si tratta ancora una volta di un banchetto secondo lo stile greco, ma arricchito da forme di intrattenimento e da regali di vasellame d'oro e d'argento, regali così sontuosi che «gli ospiti cercano ora di comprare case, terra o schiavi». È stato spesso sostenuto che il vasellame d'oro e d'argento era raro nel periodo classico ed è divenuto comune solo in età ellenistica: certo la maggiore possibilità dei Macedoni di procurarsi oro e argento deve aver indotto usanze diverse, soprattutto dopo che la conquista di Alessandro aveva aperto la strada alle riserve d'oro e d'argento dell'impero persiano; è stato anche ipotizzato che il declino del livello artistico della pittura vascolare greca potesse essere connesso con tale trasformazione. Ma se è vero che i metalli preziosi durante il periodo greco classico erano quasi esclusivamente destinati a un uso religioso e che il lusso si diffuse maggiormente più tardi, la portata della trasformazione sopraggiunta in età ellenistica non va sopravvalutata. Nel I secolo a.C., Giuba di Mauritania affermò che «fino a tutto il periodo macedone il vasellame usato a tavola era di ceramica» (Ateneo, 6, 229c) e che l'uso dell'oro e dell'argento era da attribuirsi a una recente innovazione romana⁴⁴.

Le nuove città greche di età ellenistica erano stanziamenti coloniali in un ambiente straniero, indifferente e a volte ostile; le loro istituzioni dunque riflettevano il desiderio di mantenere e rafforzare l'identità culturale di gruppo. Laddove l'uomo del periodo classico aveva trovato la sua più vera espressione nell'azione politica e dunque aveva teso a subordinare ogni altro aspetto della

sua vita sociale a questo aspetto della *polis*, essere un cittadino nel periodo ellenistico significava appartenere all'élite culturale ellenica; attorno a questa nuova concezione di cittadinanza si sono ovviamente sviluppate specifiche forme di socialità e il banchetto civico come esperienza culturale è stato rimodellato⁴⁵.

In tale processo l'educazione rivestiva grande importanza. Già nell'Atene della fine del IV secolo l'ingresso nel corpo cittadino era organizzato attraverso un periodo di iniziazione, l'efebia, durante il quale tutti i cittadini maschi fra i diciotto e i venti anni si dovevano iscrivere a un corso di preparazione generale e militare sotto il controllo di funzionari statali: questi efebi costituivano classi di età che tendevano a perpetuarsi attraverso i rituali della commensalità. Nelle città ellenistiche, l'educazione formale veniva impartita nel ginnasio, sotto la guida di un funzionario statale, il ginnasiarco; il diritto di accesso a questa educazione era strettamente collegato al diritto di cittadinanza, cosicché, per esempio, molte delle dispute riguardanti le rivendicazioni di pieno diritto di cittadinanza da parte delle comunità ebraiche residenti in città greche sono espresse nella discussione circa il diritto di accesso al ginnasio e circa i problemi connessi con il dover studiare testi letterari non ebraici e con l'uso di esercitarsi nudi. L'istituzione del ginnasio si diffuse lungo un notevole arco di tempo su vaste aree: lo stesso ordinamento costituito da cento quaranta norme di origine delfica è stato ritrovato nel ginnasio di Ai Khanum in Afghanistan, in quello dell'isola di Thera nel mare Egeo, in Anatolia e in Egitto. I gruppi di efebi e di *neoi*, perciò, proliferavano in una nuova struttura per classi di età, nuova per quei paesi, in cui si dava molta importanza alle attività sportive e venatorie dei giovani.

Anche il sistema liturgico del periodo classico subì delle trasformazioni, allorché i ricchi notabili furono incoraggiati dal conferimento di onorificenze pubbliche a gareggiare nelle cariche civili e religiose con atti di evergetismo nei confronti del popolo. Le più diffuse testimonianze delle forme di socialità di questo periodo consistono in decreti che dettano le norme di festività religiose da organizzarsi a spese di un ricco *euergetes*, oppure in testi che rendono onore a un benefattore per la sua generosità. Tali atti di beneficenza pubblica sono spesso simili al dovere di *sitesis* imposto al ricco ateniese, in quanto sono collegati a un ruolo particolare ricoperto nelle cariche pubbliche o nelle feste religiose, ma si svilupparono ulteriormente quando i ricchi cominciarono a desiderare di essere commemorati attraverso donazioni benefiche e lasciti che prevedevano la distribuzione periodica di cibo e olio al popolo, o un banchetto funebre commemorativo⁴⁶. Molte di queste attività si svolgevano attorno al ginnasio o ai santuari e ad altri spazi pubblici. Il fenomeno dell'evergetismo non implica uno slittamento verso una forma di clientelismo, in cui i poveri dipendono dai ricchi, ma è piuttosto espressione di una comunanza di valori. L'evergetismo era ritenuto in qualche modo doveroso e (almeno dal punto di vista ideologico) liberamente offerto come mediazione fra i ricchi e i cittadini comuni, separati da un baratro economico sempre più largo. Lo spirito pubblico, al quale è stato negato spazio in politica, si esprime nella esibizione e nella ritualizzazione di una spesa compiuta a beneficio della comunità. Quelli che beneficiavano delle donazioni potevano essere parte di un gruppo esclusivo di funzionari, consiglieri o sacerdoti; potevano anche fare parte di un sottogruppo cittadino, come per esempio i membri della tribù del benefattore. Ma, molto spesso, era tutta la comunità a essere invitata a una *demothoinia* o a ricevere regali. I limiti di questa generosità variano: a volte essa era destinata a tutti coloro che prendevano parte a una festa religiosa, a volte invece a tutti i cittadini maschi della *polis*. Gli schiavi non sono mai esplicitamente inclusi e le donne ricevono solo regali, non vengono mai invitate ai banchetti. Normalmente tuttavia l'invito è aperto a «tutti», cittadini maschi, stranieri residenti e di passaggio e a volte anche ai «Romani» – considerati una categoria a parte –, cioè agli Italici. Questi inviti esprimono perfettamente la volontà della *polis* di appartenere a una più vasta comunità culturale ellenica, poiché l'invito non è aperto ai non Greci, eccezione fatta per la categoria privilegiata dei «Romani»; infatti, anche se i cittadini di altre città greche sono accolti benevolmente, i contadini locali sono esclusi. In tal modo, le città nuove del mondo greco cercavano di creare attraverso forme culturali un senso di comunità che nei periodi precedenti era spontaneo; vedere tali pratiche solo nell'ottica della continuità significa ignorare gli elementi di novità espressi dalla loro universalizzazione e dalla loro mutata funzione.

Le associazioni basate sull'attività economica erano sempre esistite nella *polis* greca, ma,

contrariamente al mondo romano e alla città medioevale, non sembrano costituire un elemento significativo della struttura sociale; ciò forse riflette il basso status sociale delle attività commerciali e la subordinazione della sfera economica a quella politica. Occasionalmente vengono menzionate le attività di culto di gruppi come quello dei bronzieri o dei vasai, ma bisognerà aspettare il periodo romano perché tali associazioni emergano nella sfera pubblica. In precedenza, l'importanza di associazioni artigianali era largamente confinata alle attività professionali esterne alla struttura civica; proprio perché itineranti, i medici, almeno fin dal V secolo, avevano conservato il culto di Asclepio, centri di preparazione professionale (in particolare Cos), un concetto di se stessi come gruppo professionale e il giuramento d'Ippocrate. Il periodo ellenistico vide emergere i *technitai* di Dioniso, corporazioni di attori professionali le cui attività si possono rinvenire sparse in tutte le città greche. Questo fenomeno, così come l'esistenza di gruppi organizzati di stranieri residenti, provenienti da particolari zone di Atene e di altre città, è espressione non tanto della struttura della *polis*, quanto del bisogno di forme sociali che la trascendano. Analogamente gruppi di origine militare, spesso con uno specifico carattere nazionale, erano una naturale conseguenza dell'uso d'ingaggiare mercenari provenienti dalla Campania o da altre regioni, che spesso potevano ottenere la cittadinanza o imporsi alla *polis*⁴⁷.

L'organizzazione della trasmissione del sapere seguiva lo schema tradizionale dell'organizzazione del culto, caratterizzata da proprietà in comune e cameratismo nella commensalità. Il vecchio quadro della filosofia durante il periodo socratico, così come ce lo ha dipinto Platone, con pubbliche lezioni e incontri privati nelle case dell'aristocrazia o nelle strade di Atene, cedette il posto a istituzioni permanenti più consolidate collegate a ginnasi (l'Accademia platonica), edifici pubblici (la Stoà) oppure santuari (il Liceo aristotelico). Nucleo di ciascuna di queste scuole era un gruppo di amici che condivideva l'uso di un edificio per incontri e lezioni e di libri comuni, anche se la effettiva proprietà era nelle mani di chi dirigeva la scuola. Costoro offrivano sacrifici comuni e mangiavano insieme regolarmente. Analogamente, l'organizzazione dell'insegnamento creata da Tolomeo Filadelfo ad Alessandria, il Museo, era costituita da un gruppo di studiosi accomunati dalla partecipazione all'organizzazione di un culto e dalla loro vita comune all'interno del palazzo e alla tavola regale. Era quello il periodo dei simposi dei saggi, dove si discutevano questioni letterarie o filosofiche, periodo durato fino al 145 a.C., quando Tolomeo VIII esasperato espulse gli intellettuali dalla sua corte. Il Giardino di Epicuro fornisce il più interessante esempio di una tale vita comunitaria: i discepoli vivevano insieme «una vita nascosta» nella casa del maestro, dove tenevano un banchetto mensile nella ricorrenza della nascita di Epicuro. Il gruppo includeva tra i suoi membri anche donne sposate ed etere così come schiavi, sia maschi che femmine. Era organizzato gerarchicamente, come una setta mistica, in tre livelli, insegnanti, assistenti e alunni. Così, malgrado fossero rifuggiti dal mondo della *polis*, i discepoli di Epicuro non potevano sfuggire alle sue norme sociali del banchetto comune e del culto del Maestro come eroe⁴⁸.

A queste norme sfuggirono solo i Cinici, la cui fuga dalla società comprendeva anche il rifiuto assoluto di ogni costrizione sociale. La loro concezione della vita semplice tuttavia non riuscì a costruire una nuova struttura nella quale inserire l'individuo libero, giacché si trattava pur sempre di un rovesciamento delle forme di socialità dalle quali cercavano di rifuggire. Il più interessante lavoro filosofico del periodo ellenistico, la *Repubblica*, scritta nella sua fase «cinica» dal fondatore della scuola stoica Zenone di Cizio, espone le ragioni di uno Stato ideale opposto a quello della *Repubblica* platonica, nel quale l'uomo saggio rifiuta i legami della *polis* perché non appartiene a una comunità reale, ma a una *cosmòpolis* ideale di saggi. Tali risposte riflettono le difficoltà incontrate nel tentativo di liberarsi dai vincoli della socialità che in ogni periodo hanno definito l'uomo greco.

Riferimenti bibliografici

- Bergquist B., *Symptotic space: a functional aspect of Greek dining-rooms*, in O. Murray (a cura di), *Symptotica. The Papers of a Symposium on the Symposion*, Oxford 1989.
- Bielschowsky A., *De Spartanorum syssitiis*, Breslau 1869.
- Börker C., *Festbankett und griechische Architektur*, «Xenia», IV, Konstanz 1983.
- Borza E.N., *The symposium at Alexander's court*, in *Ancient Macedonia III*, Papers read at the Third International Symposium held in Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, Settembre 1977, pp. 45-55.
- Bowie E.L., *Miles ludens? The problem of martial exhortation in early Greek elegy*, in Murray, *Symptotica* cit.
- Bruit L., *The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering*, ivi.
- Burckhardt J., *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin 1898-1902 [trad. it., *Storia della civiltà greca*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1955].
- W. Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford 1985 [trad. it., *I Greci*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1984].
- Calame C., *La fonction du chœur lyrique*, in *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1977, pp. 359-449.
- Calhoun G.M., *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913.
- Constant B., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Paris 1980 [trad. it., *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Libreria editrice Canova, Treviso 1954].
- Cooper F. e Morris S., *Dining in round buildings*, in Murray, *Symptotica* cit.
- D'Agostino B., *Grecs et «indigènes» sur la côte tyrrhénienne au VII^e siècle: la transmission des idéologies entre élites sociales*, in «Annales ESC», 32, 1977, pp. 3-20.
- Dentz J.-M., *Aux origines du banquet couché*, in «Revue Archéologique», 1971, pp. 215-58.
- Id., *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle*, École Française de Rome, Roma 1982.
- Detienne M. e Vernant J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 [trad. it., *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino 1982].
- Engels F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it., Benevento 1885.
- Fehr B., *Entertainers at the symposion: the akletoi in the Archaic period*, in Murray, *Symptotica* cit.
- Finsler G., *Das homerische Königtum*, in «Neue Jahrbücher», 17, 1906, pp. 313-36; 393-412.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984 [trad. it., *Storia della sessualità*, 2, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984].
- Fustel de Coulanges N.-D., *La cité antique*, Paris 1864 [trad. it., *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972].
- Gentili B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Gernet L., *Fratries antiques*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 21-61 [trad. it., *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983, pp. 15-48].
- Id., *Sur le symbolisme politique: le Foyer commun*, ivi, pp. 382-402 [trad. it. ivi, pp. 319-36].
- Goldstein M.S., *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, diss. Berkeley 1978.
- Henry A.S., *Entertainment in the Prytaneion*, in *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Hildesheim 1983, pp. 262-90.
- Hoepfner W., *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlin 1976.
- Humphreys S.C., *Lycurgus of Butadae: an Athenian aristocrat*, in J.W. Eadie e J. Ober (a cura di), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, pp. 199-252.
- Jeanmaire H., *Couroi et Courètes*, Lille 1939.
- Lissarrague F., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris 1987 [trad. it., *L'immaginario del simposio greco*, Laterza, Roma-Bari 1989].
- Id., *Around the krater: an aspect of banquet imagery*, in Murray, *Symptotica* cit.
- Malkin I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.
- Martin J., *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn 1931.
- Miller S.G., *The Prytaneion, its Funktion and Architectural Form*, Berkeley 1978.
- Murray O., *The symposion as social organisation*, in R. Hägg (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm 1983, pp. 195-99.
- Id., *La legge soloniana sulla hybris*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 9, 1987, pp. 117-25.
- Id. (a cura di), *Symptotica. The Papers of a Symposium on the Symposion*, Oxford 1989.
- Id., *The affair of the mysteries: democracy and the drinking group*, ivi.
- Nilsson M.P., *Die Götter des Symposions*, in *Opuscula Selecta*, 1, Lund 1951, pp. 428-42.
- Id., *Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Altersklassen und Sysskenien*, in *Opuscula Selecta*, 2, Lund 1952, pp. 826-49.
- Pellizer E., *Outlines of a morphology of sympotic entertainment*, in Murray, *Symptotica* cit.
- Poland F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909.
- Reitzenstein R., *Epigramm und Skolion*, Giessen 1893.
- Ribbeck O., *KOLAX*, eine ethologische Studie, «Ahh. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.», 9, 1, Leipzig 1883.
- Rist J.M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge 1972 [trad. it., *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milano 1978].
- Rösler W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher*

- griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios, München 1980.
- Sahlins M., *Stone Age Economics*, London 1972 [trad. it., *Economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980].
- Schmitt Pantel P., *Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trophè, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 11, 1980, pp. 55-68.
- Ead., *Evergetisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine*, in G. Gnoli e J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 177-88.
- Ead., *La Cité au banquet*, Tesi di laurea del 1987, di prossima pubblicazione presso l'Ecole Française de Rome.
- Schwenk C.J., *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of the «Lykourgan Era» 339-322 B.C.*, Chicago 1985.
- Studniczka F., *Das Symposium Ptolemaios II nach der Beschreibung des Kallixeinos wieder hergestellt*, «Abh. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.», 30, 2, Leipzig 1914, pp. 118-73.
- Tecusan M., *Logos sympotikos: patterns of the irrational in philosophical drinking. Plato outside the Symposium*, in Murray, *Sympotica* cit.
- Tomlinson R.A., *Ancient Macedonian symposia*, in *Ancient Macedonia*, Papers read at the First International Symposium held in Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, Agosto 1968, pp. 308-15.
- van Groningen B.A., *Pindare au banquet, les fragments des scholies edites avec un commentaire critique et explicatif*, Leiden 1960.
- Veblen T., *The Theory of the Leisure Class*, New York 1899 [trad. it. in *Opere*, a cura di F. De Domenico, introduzione di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1969].
- Vetta M. (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica, Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Veyne P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976 [trad. it., *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna 1984].
- Vickers M., *Artful crafts: the influence of metalwork on Athenian painted pottery*, in «Journal of Hellenic Studies», 105, 1985, pp. 108-28.
- von der Mühl P., *Das griechische Symposium*, in *Xenophon, Das Gastmahl*, Berlin 1957 [trad. it. in Vetta, *op. cit.*, pp. 3-28].
- Ziebarth E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1886.
- ⁴ Fustel de Coulanges, 1864.
- ⁵ Burckhardt, 1898-1902; gli importanti paragrafi del cap. 9 del vol. IV restano secondo me la migliore trattazione della socialità greca (feste religiose e forme di commensalità). Per il simposio si veda anche Von der Mühl, 1957.
- ⁶ Si veda per esempio Engels, 1891; Veblen, 1899; Sahlins, 1972.
- ⁷ Detienne e Vernant, 1979.
- ⁸ Per la storia degli studi sulla commensalità greca si veda l'introduzione a Murray, 1989a.
- ⁹ Sul banchetto omerico e la sua funzione sociale si vedano Finsler, 1906, Jeanmaire, 1939, I capitolo, e Murray, 1983.
- ¹⁰ Sulle origini si veda J.M. Dentzer, che è a favore della datazione al VII secolo per quanto riguarda l'introduzione del costume in Grecia (ma io proporrò una retrodatazione all'VIII secolo in un prossimo articolo sulla coppa di Nestore).
- ¹¹ Sul concetto dello spazio del simposio si veda Bergquist, 1989.
- ¹² Lissarrague, 1987.
- ¹³ Reitzenstein, 1983; Gentili, 1984.
- ¹⁴ Rösler, 1980.
- ¹⁵ Ateneo, 4, 143; 11, 782; Jeanmaire, 1939, cap. VI.
- ¹⁶ Ateneo, 4, 138-42; Bielschowsky, 1869; Nilsson, 1912.
- ¹⁷ Bowie, 1989.
- ¹⁸ Ampolo, 1970-71; D'Agostino, 1977.
- ¹⁹ Ribbeck, 1883; Fehr, 1989; Pellizer, 1989.
- ²⁰ Foucault, 1984.
- ²¹ Calame, 1977.
- ²² Il miglior racconto della vita di un'etera è nell'orazione di Demostene *Contro Neera*, 59; si veda anche Ateneo, libro 13.
- ²³ Andocide, 1, 51; 2, 7; 35 e oltre.
- ²⁴ Lissarrague, 1989.
- ²⁵ Murray, 1989.
- ²⁶ Si veda Nilsson, 1932 per il simposio; per la festa religiosa, Gernet, 1928; Goldstein, 1978.

- ²⁷ Ateneo, 4, 138-39; Bruit, 1989.
- ²⁸ Van Groningen, 1960.
- ²⁹ Burkert, 1985, p. 385.
- ³⁰ Gernet, 1952; Malkin, 1987, cap. II.
- ³¹ Miller, 1978; Henry, 1983.
- ³² Si veda la dotta discussione di *paràsitos* in Ateneo, 6, 234 sgg.
- ³³ Börker, 1983.
- ³⁴ Schmitt Pantel, 1980; Cooper e Morris, 1989.
- ³⁵ Si veda Lisia, *Contro Nicomaco*, 30.
- ³⁶ Sulle riforme di Licurgo si vedano Schwenk, 1985; Humphreys, 1985.
- ³⁷ Sul Pompeion come *Festplatz* si veda Hoepfner, 1976, pp. 16-23.
- ³⁸ Sui club ateniesi e il loro ruolo politico si vedano soprattutto Calhoun, 1913; Murray, 1989b.
- ³⁹ Per quanto riguarda il tema artistico del *Totenmahl* la critica di Dentzer, 1982, è fondamentale.
- ⁴⁰ Per il genere letterario del simposio in filosofia e letteratura si veda Martin, 1931; per Platone si veda Tecusan, 1989.
- ⁴¹ La discussione circa la libertà dell'individuo nella Grecia antica comincia già con Constant, 1819.
- ⁴² Per i simposi macedoni si vedano Tomlinson, 1970; Borza, 1983.
- ⁴³ Studniczka, 1914.
- ⁴⁴ Questi brevi accenni non rendono pienamente conto della vasta discussione iniziata da Vickers nel 1985 sul rapporto fra argento e ceramica.
- ⁴⁵ Per questa sezione si veda in particolare la terza parte di Schmitt Pantel, 1983.
- ⁴⁶ L'importanza dell'evergetismo è il tema su cui è incentrato il saggio di Veyne, 1976, di cui si veda in particolare la seconda parte. Sull'evergetismo e i culti funerari si veda Schmitt Pantel, 1982. La manifestazione estrema di questa forma di commensalità è il culto regale istituito dal re Antioco di Commagene alla fine del I secolo a.C., che prescriveva lo svolgimento obbligatorio per tutti i suoi sudditi di una serie di banchetti che dovevano avere luogo in cima a montagne deserte in onore suo e dei suoi antenati.
- ⁴⁷ Per quanto riguarda le associazioni professionali si vedano Ziebarth, 1896; Poland, 1909.
- ⁴⁸ La teoria e la pratica dell'amicizia epicurea vengono discusse nei capitoli 1 e 7 di Rist, 1972.

Mario Vegetti. L'uomo e gli dei

Racconta Aristotele che il vecchio sapiente Eraclito, «rivolgendosi a quegli ospiti che desideravano rendergli visita, ma che, una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina, li invitò a entrare senza esitare: 'anche qui, disse, vi sono dei'» (*De partibus animalium*, 1, 5).

L'aneddoto aristotelico è per varie ragioni significativo e utile a comprendere l'atteggiamento religioso dell'uomo greco. Esso illumina, in primo luogo, il carattere diffuso dell'esperienza del «sacro», la sua prossimità ai tempi e ai luoghi della vita quotidiana. Il focolare domestico, attorno al quale la famiglia si riunisce per cucinare e consumare i pasti, è per esempio consacrato a una divinità, Estia, che protegge la prosperità e la continuità della vita familiare; ogni nuovo nato viene portato in giro attorno al focolare, per sancirne anche religiosamente l'immissione nello spazio domestico.

Nel motto di Eraclito, questa diffusione del sacro si prolunga in un rapporto di familiarità con gli dei che caratterizza largamente l'esperienza religiosa greca: la divinità non è lontana e inaccessibile, la sua frequentazione caratterizza, si può dire, ogni momento significativo dell'esistenza privata e sociale; accade così sovente di incontrarla, nelle sue immagini, nelle pratiche culturali che le sono dedicate, nel raccontare familiare e pubblico in cui si disegnano le trame fitte di una simbolizzazione significativa dell'esistenza, che la domanda sul perché i Greci credessero ai loro dei appare mal posta. Ci si dovrebbe piuttosto chiedere come sarebbe stato possibile che essi non credessero agli dei, visto che questo avrebbe implicato la negazione di una larga parte dell'esperienza quotidiana di vita.

Al senso di diffusione del sacro e di familiarità con gli dei si aggiunge, nel contesto aristotelico dell'aneddoto, un terzo carattere, che riguarda specificamente l'atteggiamento intellettuale dei filosofi verso la sfera del divino. Esso viene sempre più identificato come il principio e la garanzia di ordine, di regolarità, di senso del mondo naturale (Aristotele cita infatti il motto di Eraclito per legittimare lo studio teorico della natura vivente, un ambito certo meno nobile di quello dei cieli e degli astri, più vicino alla divinità, ma pur sempre governato da leggi di ordine e di valore, dunque anch'esso «pieno di dei»). Questo atteggiamento filosofico non contrasta, almeno nel senso di fondo, con i caratteri dell'esperienza religiosa comune, ma certo li prolunga in una nuova concezione che trasforma la prossimità e la familiarità del divino nella sua immanenza all'ordine del mondo.

Di tutti questi caratteri dell'esperienza religiosa greca si dirà analiticamente più avanti. Per comprenderne tuttavia l'aspetto fondamentale e apparentemente contraddittorio, quello cioè di essere un'esperienza diffusa e onnipervasiva dell'esistenza, ma al tempo stesso per così dire «leggera», non opprimente psicologicamente e socialmente, occorrerà in primo luogo procedere a qualche delimitazione in negativo. Occorrerà insomma chiarire quel che la religione greca non è stata.

In primo luogo, essa non si fonda su alcuna rivelazione «positiva» direttamente concessa dalla divinità agli uomini; non ha dunque alcun profeta fondatore, a differenza delle grandi religioni monoteistiche del Mediterraneo, e non possiede alcun libro sacro che enunci le verità rivelate e costituisca il principio di un sistema teologico. L'assenza del Libro comporta la parallela assenza di un gruppo di suoi interpreti specializzati; non c'è mai stata in Grecia una casta sacerdotale permanente e professionale (l'accesso alle funzioni sacerdotali essendo in linea di principio aperto a ogni cittadino, e di norma in via transitoria), e tanto meno una chiesa unificata, intesa come apparato gerarchico e separato, legittimato a interpretare le verità religiose e ad amministrare le pratiche del culto. Né ci sono mai stati dogmi di fede la cui osservanza andasse imposta e sorvegliata, e la cui trasgressione desse luogo alle figure dell'eresia e dell'empietà.

Questo sistema di assenze si prolunga in un silenzio particolare ma assai significativo. Nell'insieme delle credenze e dei racconti intorno alla divinità, non hanno alcun ruolo centrale – e di fatto non esistono, se non in correnti marginali e settarie, come vedremo – quelli relativi alla creazione del mondo e degli uomini; nell'esperienza comune c'è dunque sempre stata, nel mondo, una convivenza tra la schiatta degli dei e quella degli uomini. Non c'è parimenti (con le stesse eccezioni già accennate) alcuna idea di un «peccato originale» da cui gli uomini debbano in qualche modo venir purificati e salvati: a meno che si macchi di una colpa e di una contaminazione specifica, l'uomo greco è normalmente «puro», e come tale può liberamente accedere alle funzioni sacre. Altrettanto marginale è, almeno al livello della religione pubblica, la questione della sopravvivenza dell'anima e della sua salvezza oltretterrena, anche se essa tenderà a emergere, come pure si vedrà, nell'ambito dei culti misterici e iniziatici.

Questo insieme di considerazioni negative fa sì che sia difficile parlare positivamente di una «religione» greca, almeno nel senso in cui il termine viene usato nell'ambito delle tradizioni monoteistiche. Manca persino in greco una parola il cui campo semantico equivalga propriamente al termine «religione». Quella che più le si avvicina, *eusèbeia*, viene definita dal sacerdote Eutifrone, il protagonista dell'omonimo dialogo platonico, come «la cura (*therapeia*) che gli uomini hanno degli dei» (Platone, *Eutifrone*, 12e). Questa religiosità consiste dunque nella puntuale osservanza dei riti culturali in cui si esprime il rispetto degli uomini verso la divinità, in cui le si rendono i dovuti segni di ossequio e deferenza, consistenti in primo luogo nelle offerte sacrificali e votive. Un valore parallelamente debole ha l'equivalente greco del termine «fede». Nella lingua comune, l'espressione «credere agli dei» (*nomizein tous theous*) non significa tanto (come accadrà nel posteriore e maturo linguaggio filosofico) una convinzione razionale relativa alla loro esistenza, quanto «rispettare», onorare nelle pratiche di culto la divinità: *nomizein* equivarrà dunque in sostanza a *therapeuein*, dedicare alla divinità le opportune cure rituali.

Il nucleo del rapporto fra uomini e divinità, della «religione» e della «fede» dei Greci appare dunque consistere nell'osservanza dei culti e dei riti prescritti dalla tradizione. Questo non deve tuttavia far pensare a una ritualizzazione ossessiva e pervasiva dell'esistenza. Il sarcastico ritratto della superstizione (*deisidaimonia*) che il filosofo Teofrasto traccia nei suoi *Caratteri* (16) alla fine del IV secolo a.C., è probabilmente ispirato a un atteggiamento diffuso: il superstizioso è colui che vive nell'afflizione di un perpetuo timore verso la potenza divina e dedica ridicolmente gran parte della sua esistenza allo sforzo di ingraziarsela attraverso i riti, al tentativo maniacale di evitare l'empietà e di purificarsi da ogni possibile colpa. Ma si tratta, appunto, di un «carattere» da commedia: la satira teofrastea non lascia alcun dubbio sul fatto che l'ossessione ritualistica non fosse né diffusa né apprezzata nel contesto della religiosità greca. Questo non significa naturalmente che non esistesse un profondo e radicato timore della divinità e della sua capacità di punire le colpe degli uomini colpendoli nell'arco della loro esistenza e anche nella loro discendenza. Questo timore è ben attestato in tutta l'esperienza culturale greca del V secolo, e ancora in quello successivo Epicuro, un filosofo all'incirca contemporaneo di Teofrasto, pensava che uno dei compiti fondamentali della filosofia, se si voleva restituire serenità alla vita degli uomini, dovesse consistere appunto nel liberarli da questa paura della punizione divina.

L'insieme di questi atteggiamenti, nella sua complessità, può ben essere rappresentato da un

ingenuo aneddoto narrato dallo storico Erodoto, che scrive nel V secolo ma si riferisce alla vicenda del tiranno ateniese Pisistrato (metà del VI secolo). Erodoto racconta di uno stratagemma di Pisistrato per riconquistare il perduto potere in Atene: travestita una ragazza nella foggia e nell'armatura della dea Atena, egli la inviò su un carro verso l'acropoli, facendola precedere da araldi che intimavano al popolo di riaccogliere il tiranno, ricondotto in città dalla stessa dea protettrice della *polis*. L'astuzia ha successo, ed Erodoto si sorprende dell'ingenuità degli Ateniesi, che pure, come e più degli altri Greci, «erano considerati più accorti e più alieni dalla credulità degli sciocchi propria dei barbari» (1, 60).

L'aneddoto può esser letto secondo due prospettive diverse. Da un lato, la familiarità dei Greci con i loro dei, l'abitudine al contatto quotidiano con le loro immagini, spiegano come gli Ateniesi possano aver «creduto», come evidenza immediata che non aveva senso mettere in dubbio, nella comparsa di Atena alla testa del corteo di Pisistrato, o almeno come essi abbiano potuto sensatamente mostrare gli uni agli altri di credere in questa comparsa. Ma c'è un altro aspetto, che sottolinea il carattere «leggero» di questa credenza, e dunque non smentisce ma conferma l'abituale incredulità attribuita da Erodoto ai Greci. La stessa familiarità che induce a «credere» consente anche a Pisistrato e ai suoi di ordire l'imbroglio contraffacendo le sembianze della dea, senza eccessivi timori di commettere un sacrilegio e di esporsi in tal modo all'ira divina. La divinità è troppo vicina agli uomini, troppo disponibile al rapporto con essi, per non venire talvolta trasformata in strumento di gioco, di inganno, di trame astute. Credulità e incredulità, timore del divino e disinvoltura rispetto ad esso risultano dunque strettamente intrecciati nell'atteggiamento religioso dei Greci; ogni accentuazione eccessiva dell'uno o dell'altro aspetto condurrebbe a fraintenderlo radicalmente.

Questa peculiarità può essere spiegata solo risalendo alla genesi e all'articolazione delle figure del sacro e del divino nella tradizione culturale greca, che è per certi aspetti senza paralleli in altri universi religiosi.

Il sacro

Hieròs, «sacro», è una parola greca forse connessa a una radice indoeuropea che ha il valore di «forte». L'esperienza greca del sacro in generale (non dissimile, in questo, da molte altre culture) è nata probabilmente con il senso della presenza di potenze sovranaturali in luoghi arcani (foreste, sorgenti, grotte, montagne), in fenomeni naturali misteriosi e temibili (il fulmine, la tempesta), in momenti cruciali dell'esistenza (la nascita, la morte). Questa esperienza primaria si è poi venuta articolando in due direzioni divergenti, anche se non contrastanti. Da un lato, il «sacro» si è territorializzato, legandosi ai luoghi «forti», segnati da confini precisi, della manifestazione del sovranaturale: questi luoghi, da ora in poi dedicati a un culto delle potenze che vi risiedono, si trasformano progressivamente in santuari (*tèmenoí*), che possono ospitare templi consacrati alle divinità vere e proprie, oppure delimitare altri spazi di devozione (per esempio le ninfe delle sorgenti, oppure le tombe degli «eroi», spesso sepolture di origine micenea diventate talismani che garantiscono la prosperità di famiglie e comunità, come la leggendaria «tomba di Edipo» nel sobborgo ateniese di Colono). Questa delimitazione degli spazi sacri comporta una serie di divieti e di interdetti che garantiscono dalla profanazione e dall'abuso tutto quanto vi è compreso, in primo luogo il ricettacolo dell'eventuale immagine divina, ma anche le offerte votive che le sono dedicate e i suoi ministri. Per estensione, «sacro» verrà quindi considerato tutto ciò che è compreso nei recinti del culto o è ad esso dedicato, come le vittime sacrificali, le forme tradizionali del rito, i suoi officianti. Questa territorializzazione del sacro non assume tuttavia mai in Grecia la forma altrove nota del tabù: i divieti non escludono mai la relazione con gli uomini, la frequentazione, sia pure regolata, anzi la comportano strutturalmente, giacché non c'è sacralità senza culto collettivo. Il rispetto costitutivo del sacro non si trasforma dunque mai nel terrore senza parole e senza visione che gli si accompagna in altre culture.

Dall'altro lato, «sacro» – questa volta in senso diffusivo, non intensivo ma estensivo – è per i

Greci tutto ciò che promana dalle potenze sovranaturali, e in modo specifico dalle volontà divine. Sacro è dunque anche l'ordine della natura, l'alternanza delle stagioni, dei raccolti, del giorno e della notte; e altrettanto lo è l'ordine immutabile della vita sociale, la successione regolare delle generazioni garantita dai matrimoni, dalle nascite, dai riti di sepoltura e di venerazione dei defunti, la permanenza delle comunità politiche e del sistema dei poteri.

In entrambe le accezioni, l'esperienza del sacro è dunque anzitutto quella di una potenza, o di un insieme di potenze, che intervengono nei processi della natura e della vita – e il cui intervento può essere, imperscrutabilmente, tanto benevolo, principio d'ordine e di armonia naturale e sociale, quanto perturbante, violento, distruttivo, nella tempesta come nella malattia e nella morte (la lingua greca continuerà a denominare «sacra» la più incomprensibile e sconvolgente delle malattie, l'epilessia). L'atteggiamento verso questa sfera di potenza sovranaturale sarà dunque rivolto a propiziarne il carattere benevolo, e a scongiurarne la violenza negativa; esso andrà dunque pensato, secondo le parole del sacerdote Eutifrone in Platone, come la «cura dei servi verso i padroni» (*Eutifrone*, 13d). Il rito propiziatorio – un atto individuale e collettivo che può, e deve, risultare efficace se effettuato correttamente, secondo la procedura stabilita dalla tradizione che si suppone grata alla volontà cui si indirizza – consisterà soprattutto nell'offerta votiva, accompagnata dall'invocazione e dalla preghiera. Per i Greci, essa include il dono di ricchezze, di libagioni, di prestigiosi edifici di culto; ma al suo centro sta l'offerta alimentare, il sacrificio animale. A seconda delle divinità, e degli ambienti sociali, il sacrificio, come vedremo, può assumere forme diverse: in ogni caso esso esprime la rinuncia, da parte del gruppo umano, a una quota delle sue risorse alimentari più preziose, e il loro conferimento alle potenze divine, che da questa «cura» dovrebbero risultare placate e benevolmente disposte verso gli uomini.

Ha importanza decisiva ai fini dell'efficacia del rito, è il caso di ripetere, che esso sia svolto nei modi e nei tempi sanciti dall'uso tradizionale: il calendario greco è di conseguenza alle origini soprattutto l'insieme delle regole rituali, e i nomi dei mesi resteranno sempre connessi alle cerimonie di culto che devono venir svolte in quel periodo dell'anno. L'evento rituale, in cui si celebra e si assicura il buon rapporto tra uomini e potenze divine, è naturalmente anche un momento alto della convivenza tra uomini, della autocelebrazione delle loro comunità: ad esso si accompagnano dunque sempre gli eventi più significativi della civiltà greca, dal banchetto in comune ai giochi sportivi, dalle danze alle processioni alle rappresentazioni teatrali.

Se il rito – e in primo luogo quello sacrificale – garantisce dunque il buon andamento del rapporto fra gli uomini e il sacro, questo rapporto può per contro venir alterato e turbato.

Può accadere che gli uomini invadano lo spazio del sacro, ne violino i privilegi o infrangano le norme divine che regolano l'ordine sociale. Questo accade ad esempio, nell'*Iliade*, quando i Greci riducono in schiavitù la figlia di un sacerdote di Apollo, Criseide, che è per nascita consacrata al dio e parte delle sue proprietà; questo accade quando Edipo compie il suo gesto parricida macchiandosi del sangue di Laio; questo accade ancora, in tempi storici, quando la famiglia degli Alceonidi mette a morte Cilone e i suoi seguaci che si erano rifugiati come supplici nel tempio di Atena (Erodoto, 5, 71). In tutti questi casi si ha «contaminazione» (*miasma*), e contaminazione si ha ogni volta che si infrangano giuramenti fatti in nome degli dei, che si sparga sangue umano, che non si rispettino le regole del rito. La contaminazione è una colpa che va oltre i limiti dell'ordine giuridico e morale: essa richiama la vendetta divina sul colpevole, e si diffonde sia nello spazio, coinvolgendo la comunità che lo ospita (sono l'esercito dei Greci e la città di Tebe a scontare, con la «peste» inviata dagli dei, le colpe di Agamennone e di Edipo), sia nel tempo, raggiungendo implacabilmente la discendenza del contaminato, come nel caso delle famiglie tragiche dei Labdacidi e degli Atridi. L'idea del *miasma* ha probabilmente origini materiali, significando la sporcizia, la lordura, la macchia di chi vive sotto e al di fuori degli standard imposti dalla sua comunità sociale; in senso forte, esso si rende visibile nelle mani sporche di sangue dell'omicida, nelle piaghe di cui si copre colui che può essere immaginato come afflitto da una punizione divina. La sporcizia materiale delle origini tende poi naturalmente a moralizzarsi divenendo una metafora della «colpa» e della «maledizione» divina. Chi ne è affetto non può accostarsi al sacro nelle pratiche rituali, e dev'essere bandito dalla sua comunità che rischia altrimenti il contagio. Una eco di questa situazione si ha nel rituale antichissimo del *pharmakòs*, che presenta indubbie derivazioni orientali: ogni anno la

comunità sceglie uno dei suoi membri marginali, afflitto da deformazioni fisiche o psichiche, e lo mette al bando, accompagnandolo in processione alle porte della città, affinché con lui venga espulso l'insieme delle contaminazioni che possono esser presenti nel gruppo sociale (una eco letteraria di questo rituale è certo da vedere nella espulsione di Edipo, re parricida e incestuoso, dalla città di Tebe, con cui si conclude l'*Edipo re* sofocleo).

Così come è alle origini materiale l'idea di contaminazione, altrettanto materiale resta, nella sua forma rituale, la procedura di purificazione (*kàtharsis*). Si tratta essenzialmente di un'abluzione effettuata con acqua (più raramente di una fumigazione): essa mira a restituire l'individuo sporco, impuro, al livello di pulizia, dunque purezza, richiesto dalla sua civiltà. L'abluzione purificatrice andrà compiuta in tutti i casi in cui ci si incontri, anche senza colpa, con fenomeni potenzialmente contaminanti come la nascita, la morte, il sesso, la malattia. Platone, nel nono libro delle *Leggi*, prescrive questo rituale anche nei casi di omicidio involontario o legittimo; ci si dovrà purificare dopo un rapporto sessuale prima di accostarsi agli atti di culto; parimenti andrà purificata la casa in cui è avvenuta una nascita o una morte. Nei casi di *miasma* più gravi, il rito andrà compiuto secondo i dettami di un responso richiesto ai sacerdoti di Apollo, per eccellenza il dio purificatore (*kathartès*).

Nella coscienza religiosa e morale delle sette, poi prolungata nel pensiero filosofico, di cui diremo più sotto, l'idea della purificazione viene sviluppata in parallelo alla concezione della colpa contaminante come coestesa alla condizione umana: la vita intera andrà allora intesa come esercizio di purificazione dalla corporeità e dai vizi ad essa legati, fino a preparare lo scioglimento salvifico dell'elemento spirituale, l'anima, dai suoi legami terreni. Ma questo sviluppo estremo della concezione del *miasma* e della *kàtharsis* riguarderà sempre minoranze religiose e intellettuali marginali, anche se influenti, rispetto alla vita religiosa della società greca.

Gli dei, i poeti e la città

Gli elementi fin qui tracciati non sono specifici della cultura greca, giacché in forme assai simili essi sono reperibili nell'esperienza religiosa di altri popoli di cultura tradizionale; e neppure possono costituire il profilo e il quadro unitario di un vero e proprio universo religioso. Questa specificità e questa unificazione del religioso sono piuttosto il prodotto di due fattori culturali peculiarmente greci: la poesia epica in primo luogo (in cui giocano un ruolo decisivo l'*Iliade* di Omero e la *Teogonia* di Esiodo) e, in secondo luogo, la figurazione artistica, che da questo punto di vista costituisce il supplemento iconografico della poesia.

L'epica nasce certamente sullo sfondo dei racconti mitici tradizionali sulle divinità e le potenze sovranaturali che abitano il mondo e lo dominano. Anonimi, diffusi, ripetuti e appresi di generazione in generazione, questi racconti – una sorta di vasto catalogo dell'immaginario religioso – formano l'insieme del sapere sociale sugli dei, immediatamente credibile e persuasivo, non questionabile, proprio per la sua anonimia, la sua diffusione nel tempo e nello spazio, l'antichità immemorabile delle sue origini. Ma per questi stessi caratteri, il politeismo che emerge dalla massa aggroviagliata dei racconti mitici è caotico, confuso, privo di una forma comprensibile e controllabile «a vista d'occhio». L'intervento della poesia epica – l'*Iliade* in primo luogo, anche se non mancano probabilmente precedenti micenei – su questo materiale è innanzitutto un'operazione di selezione e di ordinamento; è l'impressione di una forma organica e visibile alla sfera del divino, che da ora in poi ne resta segnata in modo indelebile. C'è dunque qui – nel politeismo antropomorfo e ordinato secondo precisi rapporti funzionali e di potere dell'*Iliade* – il segno di una straordinaria rivoluzione intellettuale, che forgia la religione greca in quella che sarebbe restata la sua forma storica. La poesia epica tuttavia mantiene, e anzi rafforza con l'efficacia della grande letteratura, il carattere fondamentale dei racconti mitici. Essa resta cioè un racconto che narra i fatti e le gesta degli dei, nominando i luoghi in cui sono accaduti, definendo i loro protagonisti come individui dotati di nome, personalità, carattere specifici: personaggi narrativi, dunque, e non astrazioni concettuali o metafisiche e neppure figure totemiche. Quando Esiodo tenterà di mettere ulteriore ordine

nell'universo religioso omerico, componendo con la *Teogonia* quello che è stato il primo e in fondo l'unico «manuale» religioso greco, non potrà che muovere da questa esperienza di base: i rapporti tra gli dei-personaggi non saranno dunque ordinati secondo la trama dei concetti e delle costruzioni teologiche, bensì secondo l'ordine genealogico delle generazioni e dell'avvicinarsi dei poteri, l'ordine che è proprio dei nessi tra individualità singolari, viventi e agenti.

Il gesto fondatore dell'epica, il suo sguardo configurante l'universo della divinità nella forma del racconto antropomorfo, va messo in connessione con la cultura dell'aristocrazia greca impegnata nell'impresa della colonizzazione dell'Asia minore. Questa aristocrazia celebra nell'epica se stessa, le proprie origini e i propri eroi, e insieme dà forma, proiettivamente, alle proprie divinità: i suoi dei non derivano tanto, come scrive Snell, dal culto o dall'insegnamento dei sacerdoti, quanto «vengono creati col canto, insieme agli eroi».

La dimensione proiettiva della formazione di un universo divino nella poesia epica, contestualmente a quello degli eroi aristocratici, definisce durevolmente i suoi caratteri figurati. Gli dei ne risultano rappresentati come eroi portati al limite massimo della loro eccellenza (*aretè*), per la bellezza, l'intelligenza, la forza, per il perpetuo fiore di queste doti, l'immortalità: questa comporta anche immediatamente, com'è naturale, un trascendimento della condizione umana, una soglia insuperabile che separa gli dei dagli eroi ancor più di quanto costoro siano separati nella loro eccellenza dal resto degli uomini.

Questa soglia è imposta dal carattere proiettivo che governa l'immaginario poetico produttivo delle divinità omeriche; essa tende tuttavia continuamente a venir attraversata in virtù dello stesso gesto intellettuale che l'ha determinata. L'atto che configura l'universo divino resta «artistico», dunque in qualche misura «artificiale»; la sua origine estetizzante e rassicurante stabilisce un rapporto di specularità tra la natura mortale dell'eroe aristocratico e quella immortale dei suoi dei. La soglia è attraversata in primo luogo nella genealogia, che garantisce agli eroi una discendenza e una parentela divina grazie all'unione ricorrente degli dei e delle dee con i mortali, onde si generano le famiglie dell'aristocrazia greca. Ci sono poi i vincoli costanti tra gli dei e gli uomini, che i primi frequentano assiduamente, legati loro come sono da vincoli di parentela, di affetto oppure di avversione, e se non altro dalla stessa necessità di esigere continuamente gli onori che sono loro dovuti in quanto signori dalla potenza esorbitante. Ne vengono quell'intreccio e quell'imbricazione continua tra mondo degli dei e mondo degli uomini che sono una caratteristica saliente dell'*Iliade* e dopo di essa dell'immaginario religioso dei Greci. Di qui anche una consuetudine al commercio con gli dei, una familiarità con la loro presenza, un'attribuzione ad essi di rapporti peculiarmente umani: gli dei possono ferire gli eroi ed esserne colpiti sul campo di battaglia, conoscono l'amore, la gelosia, l'invidia e ogni altra passione propria degli uomini. Tutto questo fa sì che gli dei, se vengono temuti per la loro eccedente potenza, possono anche esser visti con l'ironia e talvolta il sarcasmo che si attribuiscono alle debolezze degli uomini; sicché l'*Iliade*, che è il poema fondatore di un universo religioso, ha anche potuto essere definito, paradossalmente ma non senza ragione, come «il più irreligioso di tutti i poemi» (P. Mazon).

Ne era ben consapevole Platone, quando deplorava nel terzo libro della *Repubblica* che gli dei dell'*Iliade* fossero rappresentati in preda al riso e al pianto o al desiderio erotico: «occorre smetterla con simili favole: c'è pericolo che facciano sorgere nei nostri giovani grande facilità a commettere il male» (391 e sg.). L'educatore Platone proponeva dunque di emendare le pagine religiose dell'epica, o ancor meglio di bandire Omero e i suoi seguaci dalla nuova *polis*, con tutti i loro pericolosi poemi (*Repubblica*, libro 10). Ma il programma di Platone non avrebbe avuto successo, e l'esperienza religiosa dei Greci avrebbe continuato a venir modellata dai testi della poesia epica inaugurati della loro cultura.

Il politeismo antropomorfo, dove la divinità è vista anzitutto come il personaggio concreto di un racconto, e poi resa visibile mediante la figurazione che lo illustra, comporta una serie di conseguenze importanti. Da un lato, esso esclude l'onnipotenza e in un certo senso anche l'onniscienza tanto delle singole divinità quanto del loro re, Zeus. Dove c'è onnipotenza non c'è ovviamente racconto, giacché esso esige una pluralità di soggetti agenti, la cui forza e le cui intenzioni si limitano e si condizionano a vicenda, producendo l'intreccio narrativo: Zeus non poteva decidere immediatamente e da solo l'esito della guerra di Troia, senza sormontare

opposizioni, venire a compromessi, escogitare piani complessi, benché egli fosse il più forte degli dei.

Dall'altro lato, ciò che separa gli dei dagli uomini è certo anzitutto la loro forza: essi sono, di gran lunga, «i più forti». Questo deriva sia dall'esperienza primaria dell'esistenza di potenze soprannaturali all'opera nel mondo, sia dall'atto poetico di raffigurazione della divinità attraverso una proiezione al limite delle qualità eroiche. Gli dei sono distinti sulla base del dominio specifico sul quale si esercita la loro potenza, anche se, non trattandosi di astrazioni concettuali ma di personaggi concreti, essi sono di norma figure plurifunzionali, i cui poteri si estendono spesso a una molteplicità di settori, intrecciandosi e sovrapponendosi tra loro. Nell'insieme, in questo immaginario religioso, come ha scritto Dumézil, «concetti, immagini e azioni si articolano e formano con i loro nessi una sorta di rete nella quale, in linea di principio, ogni materia dell'esperienza umana dev'essere presa e distribuita».

Questa pluralità di funzioni si esprime nella molteplicità di appellativi specifici con i quali si accompagna il nome di ciascuna divinità allorché essa viene invocata in rapporto ai diversi campi su cui si esercitano il suo potere e la sua tutela. C'è così uno Zeus dei giuramenti, uno Zeus dei confini, uno Zeus protettore dei supplici e degli ospiti, uno Zeus della pioggia e del fulmine. Ma, dietro questa pluralità di funzioni, la figura del dio mantiene una sua unità focale, una sua individualità, che non le deriva dalla collocazione in un sistema teologico bensì dalla trama narrativa che la identifica come personaggio (ci sono tuttavia delle eccezioni, quando il nome di uno degli dei dell'Olimpo omerico si sovrappone a figure cultuali preesistenti che oppongono resistenza all'identificazione: è il caso di Artemide, vergine e cacciatrice nell'universo poetico ma legata, per esempio a Efeso, a un culto della dea madre di origine orientale).

Questa unità focale può essere sommariamente indicata per le dodici grandi divinità dell'Olimpo. Zeus è il principio della sovranità legale, che unisce in sé forza e giustizia e agisce come garante universale dell'ordine del mondo e della società grazie alla sua sovrastante potenza. Questa è del resto la ragione del potere di Zeus, che non è primigenio ma conquistato grazie a una serie di gesta eroiche. Secondo la genealogia di Esiodo (VIII-VII secolo a.C.), Zeus avrebbe posto fine a una dinastia divina dalle origini notturne e caotiche, culminata in suo padre, Crono, che usava divorare i propri figli. Sottratto alla furia paterna grazie all'astuzia della madre Rea, Zeus avrebbe deposto Crono diventando il re degli dei; la nuova dinastia, celeste e olimpica, avrebbe definitivamente affermato il proprio potere grazie alla guerra vittoriosa sostenuta da Zeus contro divinità ctonie e primitive come i Titani, legati al caotico mondo di Crono. Con l'avvento della regalità di Zeus si ottiene dunque finalmente un'ordinata separazione fra il cielo e la terra, la luce e la tenebra, e si garantisce l'armoniosa successione delle generazioni. La sua sposa, Era, in quanto garante del matrimonio regolare, dell'unione capace di generare una discendenza legittima nell'ambito della famiglia, è legata all'esistenza stessa della società umana e della civiltà, cui essa impedisce di ricadere nella ferinità sregolata dello stato di natura.

Il fratello di Zeus, Posidone, è un'antica e potente divinità di chiara origine micenea. Nel mondo omerico egli risulta in un certo senso marginalizzato: se a Zeus tocca la signoria sul cielo e sulla terra, a Posidone resta il potere sugli abissi marini e sul sottosuolo, che ne fa il signore della tempesta e del terremoto. Divinità temibile, Posidone, come protettore dei naviganti, resterà sempre molto vicino a questa dimensione fondamentale dell'esperienza greca.

Tra i figli di Zeus, la prediletta è Atena, la fanciulla che egli ha generato direttamente senza intervento femminile, e che dunque rappresenta nell'ambito del suo sesso il principio patriarcale, il valore maschile in quanto esso può venir condiviso dalla donna. In questo senso, Atena è depositaria dell'intelligenza pratica che presiede tanto al lavoro degli artigiani quanto a quello tipicamente femminile della tessitura. Rappresentata di norma in armatura oplitica, Atena è inoltre *prômachos*, guida e protettrice armata. In questa doppia veste, Atena viene assunta al ruolo di divinità poliade della *polis* ateniese, cioè di dea specificamente legata alle sorti della città, e fatta dunque oggetto in essa di una venerazione particolare (molte sono del resto le divinità poliadi femminili, come Era a Samo e Artemide a Efeso: questo può venir spiegato con il loro valore di nutrici, garanti della fecondità e della prosperità della popolazione, cui si può aggiungere l'altro di protettrici in armi).

Tra gli altri figli di Zeus un ruolo straordinario sarebbe stato svolto da Apollo. Grande divinità solare, all'origine anche guerriera, Apollo avrebbe assunto sempre più il carattere di dio della luce, purificatore e guaritore. Dotato del dono principale della sapienza, Apollo conosce il futuro e pertanto presiede ai grandi santuari oracolari come quello di Delfi; legato alla musica e alla poesia, dunque alla dimensione culturale essenziale della civiltà greca, e garante dell'armonia, della bellezza, dell'ordine esteticamente definito del mondo, Apollo sarebbe restato la divinità «filosofica» per eccellenza. Per tutte queste ragioni, in epoca storica il suo prestigio avrebbe talvolta oscurato quello dello stesso Zeus.

Forma coppia polare con Apollo un'altra grande e antica divinità greca (ma alla quale i Greci stessi attribuivano origini orientali), Dioniso. Dio del vino, Dioniso è legato all'esperienza dell'ebbrezza, del delirio, della follia; esso domina la zona oscura che precede l'ordine dell'esistenza civilizzata, dove si stabiliscono vincoli immediati tra uomini, animali e natura. Il suo culto, che predilige la montagna e la foresta e chiama a sé le donne e i barbari, è spesso avvertito come eversivo rispetto all'ordine costituito della *polis*; marginale nella poesia epica, dove prevale l'immagine eroica della divinità, Dioniso diventa per contro la divinità protettrice della poesia tragica. Esso è visto spesso in opposizione all'ordine e all'armonia propri di Apollo, come la figura dell'Altro – l'altro aspetto del sacro, non stabile e regolare ma sconvolgente e inafferrabile. Tuttavia, l'esperienza religiosa greca lavorò assiduamente all'integrazione non conflittuale di questi due aspetti. Nello stesso santuario di Delfi, Dioniso fu venerato accanto ad Apollo come suo fratello; nella religione della città, si tese a lasciare a Dioniso un suo posto e un suo ruolo specifici nella festa, nei momenti carnevaleschi dove domina il vino, e soprattutto nei festival teatrali, chiamati a render comprensibile e accettabile nell'ordine sociale l'alterità dionisiaca e le dimensioni di esperienza che essa rappresenta.

Tre divinità femminili e tre divinità maschili completano il pantheon greco. Artemide, sorella gemella di Apollo, è una dea vergine e fanciulla legata agli spazi esterni alla città, come il bosco in cui ama cacciare con arco e frecce, al contrario di Atena, installata, con la sua armatura oplitica, nel centro della città. Artemide è legata al culto femminile, presiede ai riti delle giovani donne e al loro passaggio dalla condizione di vergini a quella di donne sposate, proteggendo inoltre i parti e le nascite.

Molto diversa la natura di Afrodite, dea del sesso e della generazione, che è probabilmente apparentata alle grandi dee orientali della fecondità. Connessa all'esperienza del desiderio erotico (è infatti madre di Eros), Afrodite resta estranea alla zona familiare e coniugale: legata com'è alla dimensione incontrollabile e primordiale della sessualità, essa si definisce dunque per certi aspetti in opposizione polare alla riproduzione matrimonialmente regolata rappresentata da Era.

Legata alla fertilità della terra e ai cicli della natura, Demetra può per questo aspetto venir accostata a Dioniso; il suo dominio è tuttavia connesso, in opposizione al vino, alla coltivazione dei cereali, e dunque alle origini stesse della civilizzazione agricola. Nella vicenda di Persefone, la figlia di Demetra rapita da Ade nel sottosuolo, il regno della morte e delle tenebre, e poi per intervento della madre restituita ogni primavera alla luce del sole, si celebra la vicenda stagionale delle messi, dalla semina al raccolto, ma anche, più in generale, il ciclo delle nascite e delle morti. Questi aspetti fanno di Demetra una divinità particolarmente legata ai culti femminili; la vicenda di Demetra e Persefone assegna inoltre loro, come vedremo, un ruolo centrale nei misteri eleusini.

Quanto alla terna maschile, essa annovera una divinità dai caratteri molto particolari come Ermete, che impersona la figura del messaggero e del viaggiatore; divinità mobile, legata alle strade e agli spazi aperti, Ermete segna inoltre il transito tra mondo dei vivi e mondo dei morti, poiché ha il compito di condurre nell'aldilà le anime dei defunti. La sua capacità di scambi e contatti, la sua mobilità di viaggiatore, ne fanno un dio fondatore sia dei commerci sia della cultura, in quanto arte di comunicazione e di comprensione fra uomini.

All'opposto sta Efesto, divinità artigianale legata agli spazi chiusi della bottega e della fucina del fabbro, espressione della potenza trasformatrice e creatrice della tecnica. Nel culto degli artigiani, Efesto è collegato spesso ad Atena. La sua sposa è tuttavia Afrodite, un'unione che accosta la generatività sessuale della natura alla produttività artificiale della tecnica. Ma Afrodite ignora il vincolo matrimoniale, preferendo al laborioso Efesto la primordiale forza guerriera e distruttiva di

Ares: dio della guerra, temibile divinità dei campi di battaglia, Ares è particolarmente legato al valore eroico dei combattenti omerici, nella sua dimensione di furore e di incontrollato impulso omicida.

Il pantheon greco annovera naturalmente altre divinità, oltre ai dodici grandi dei. Alcune di queste divinità minori sono assai antiche, come i già citati Ade, dio degli inferi e dei morti, Estia, Eros e Persefone. Altre vengono aggiunte, in età classica, in seguito a un tipico processo di concettualizzazione moralizzatrice, a sfondo giuridico e politico, dell'universo religioso proprio dell'epoca arcaica. Man mano che esso appare inadeguato, nella sua personalizzazione narrativa e iconica, a esprimere la crescente complessità dell'esperienza sociale, vi vengono integrate figure non derivate dall'originaria conformazione poetica del mondo dei racconti mitici, bensì direttamente dall'astrazione, dalla sublimazione di valori e problemi della nuova realtà collettiva. Compaiono così divinità come Dike, la Giustizia, immaginata come figlia di Zeus per rappresentarne il diretto coinvolgimento nella garanzia dei valori etico-politici della coesistenza sociale; o ancora Eirene, la Pace, una divinità che esprime il bisogno di armonia all'interno e all'esterno della *polis*; o più tardi Tyche, la Fortuna, il cui culto diventerà assai importante in epoca ellenistica di fronte all'esperienza diffusa di insicurezza personale e collettiva.

Sempre in epoca ellenistica, i contatti con culture religiose allogene, specie quella egiziana, comporteranno l'aggiunta al pantheon greco di divinità straniere, assimilate tuttavia per via sincretistica a quelle tradizionalmente familiari: così Ammone verrà unificato a Zeus, talora venerato col doppio nome, e ancora Iside a Demetra, Osiride a Dioniso.

Prima di tutto questo, le vecchie divinità dell'Olimpo omerico avevano tuttavia conosciuto un'altra, e decisiva, trasformazione: esse cioè erano state integrate nell'orizzonte della *polis*, diventando in senso pieno rappresentanti di una religione civica e politicizzata. La comparsa, nell'orizzonte della Grecia classica, di un organismo sociale e politico onnicomprensivo, capace di ristrutturare l'esperienza collettiva e i modi della vita pubblica e privata, quale fu la *polis*, non poteva mancare di investire anche la forma del rapporto fra uomini e dei, e il ruolo di questi ultimi rispetto all'esistenza umana. Le divinità olimpiche vengono integrate negli spazi sociali della vita pubblica, chiamate a rendere, come ogni cittadino attivo, il loro servizio nella *polis* degli uomini. Questo servizio – che sarà compensato con pratiche culturali d'ora in poi regolate, legiferate e finanziate dalla comunità politica – consisterà innanzitutto nell'assicurare protezione e prosperità alla *polis*, compito assegnato in primo luogo alla divinità poliade, e poi nel consigliarne, assisterne, garantirne le attività. Non c'è guerra o fondazione di colonie, promulgazione di leggi o trattati, stipulazione di matrimoni o contratti, che non venga messa sotto la protezione di una divinità, la cui attenzione è richiamata con gli opportuni gesti di culto e le necessarie pratiche sacrificali; non c'è soprattutto atto di convivenza tra cittadini, dalla festa all'assemblea, che non sia consacrato alla divinità onde si attendono garanzia e benevolenza.

La concittadinanza tra uomini e dei trova il suo luogo elettivo nella residenza che la città assegna alle sue divinità per l'intermediario delle loro rappresentazioni statuarie: sito al centro della città, nel cuore del suo spazio pubblico e ben visibile da ogni punto della *polis*, il tempio è aperto al pubblico e costituisce una proprietà comune dei cittadini. La comunità culturale che si raccoglie nella frequentazione del tempio e nelle pratiche rituali che vi sono connesse si identifica con il corpo civico, e costituisce un momento forte della sua coesione, giacché l'unità dei cittadini viene in essa cementata, garantita dal loro rapporto comune con la divinità. Così Estia, la divinità che presiede al focolare comune della *polis*, può venire identificata con «la legalità stessa» della città (Senofonte, *Elleniche*, 2, 3, 52).

Proprio per questo, le funzioni sacerdotali, i collegi di preti (*hierèis*) che amministrano i templi e governano il culto, non possono venir considerati come ruoli professionali permanenti e strutture separate dal corpo civico. Spesso gli incarichi sacerdotali, come le magistrature, sono assegnati elettivamente o per sorteggio, e del resto gli stessi magistrati della *polis*, come gli arconti ateniesi e gli efori spartani, svolgono direttamente funzioni sacre. Ma anche quando esistono sacerdozi ereditari, come quelli spettanti alle famiglie ateniesi dei Buzigi e dei Praxiergidi, essi sono comunque sottoposti al controllo pubblico della *polis*: in quanto tesoriери del culto e della proprietà divina, quindi comune, essi devono render conto alla città del loro operato al termine del loro

mandato, che è comunque in ogni caso temporaneo e revocabile. Né del resto ai sacerdoti può essere richiesta – dato il carattere di fondo della religione greca – alcuna particolare competenza teologica, al di là del patrimonio mitico-rituale noto a ogni cittadino; dal punto di vista morale, basterà che essi siano esenti da contaminazioni e che compiano le necessarie pratiche di purificazione prima di accostarsi ai riti e ai sacrifici.

Il sacrificio alle divinità olimpiche costituisce certamente il momento focale di quella che Platone definisce «l'amicizia fra dei e uomini» (*Simposio*, 188c), e dunque anche di quell'amicizia politica tra gli uomini che la prima è chiamata a garantire. Al fondo della pratica sacrificale sta naturalmente, come si è detto, l'atto dell'offerta votiva alle potenze divine. Ma nell'elaborazione mitologica dei Greci, e nella loro ritualizzazione del sacrificio, c'è qualcosa di più specifico. Secondo il mito, all'origine del sacrificio sta un inganno, ordito da Prometeo, che aveva assegnato agli uomini le carni commestibili dell'animale, lasciando agli dei soltanto parti non commestibili, destinate quindi a esser bruciate e trasformate in fumo. Questo inganno pose fine all'originaria commensalità di uomini e dei, e assegnò ai due gruppi un diverso regime alimentare: fumi appunto e aromi per gli dei immortali, alimentazione carnea, legata alla mortalità, per gli uomini. La frattura segnata da Prometeo non viene cancellata nell'atto sacrificale – perché non si può più tornare alla commensalità delle origini – ma armoniosamente ricomposta. Gli dei presenziano al sacrificio e se ne rallegrano; dal canto loro gli uomini sono autorizzati all'alimentazione carnea giacché si cibano di animali la cui uccisione è legittimata, non contaminante, in virtù della consacrazione al culto divino. Al rito sacrificale segue dunque il banchetto, un pasto comune in cui la ripartizione delle carni sancisce e legittima la scansione delle gerarchie sociali, toccando le parti migliori ai magistrati, ai sacerdoti, ai cittadini più eminenti. Il rito sacrificale e il banchetto conseguente accadono in una cornice festiva: le Panatenee ateniesi, ad esempio, quali ci sono raffigurate nei fregi del Partenone, rappresentano uno dei più straordinari esempi di autocelebrazione del corpo sociale, di spettacolarizzazione della concordia e dell'armonia che regnano tanto fra i suoi membri, quanto fra esso e le sue divinità. «Gli dei, pietosi del genere umano – scrive Platone – nato a soffrire, concessero una tregua e la fissarono nella successione delle feste dovute alla divinità, e compagni di festa diedero le Muse e Apollo Musegeta e Dioniso» (*Leggi*, 2, 653d). Una tregua non minima davvero, se si pensa che nell'Atene del V secolo circa cento giorni all'anno erano dedicati alle diverse feste che accompagnavano i riti sacrificali.

Il carattere pubblico, festivo, solare del sacrificio offerto alle divinità olimpiche è ancor più sottolineato, per contrasto, dagli aspetti dei riti sacrificali dedicati alle potenze inferie, ctonie, connesse al mondo dei morti, che persistono, sia pure in posizione marginale, anche nella *polis* classica. Essi si svolgono di solito nell'oscurità notturna, senza un altare rialzato e ben visibile a tutti ma direttamente sulla nuda terra; si pratica normalmente l'olocausto, cioè la combustione dell'intero corpo della vittima sacrificale, sicché non ne restano parti disponibili per il banchetto in comune. Si tratta dunque, nell'insieme, di un rituale apotropaico, di scongiuro e di avversione piuttosto che di contatto e di pacificazione armoniosa tra il gruppo umano e le divinità che lo proteggono.

Questo versante oscuro del rito sacrificale adombra del resto una dimensione dell'esperienza religiosa greca, un nodo di problemi esistenziali connessi alla paura della morte, al timore ispirato dall'invisibile e dall'incognito, cui la religione olimpica, tanto nel suo primitivo versante «eroico» quanto nella sua successiva metamorfosi politica, non può dare risposte rassicuranti né offrire forme di comprensione e di controllo. Su questo terreno – il terreno difficile del destino individuale e dell'angoscia connessa alla sua precarietà – si incontrano i limiti di una religiosità tutta legata alla proiezione di una dimensione pubblica, sociale, comunitaria. Essa andrà allora integrata con forme diverse di rapporto con il sacro, che costituiscono un versante sotterraneo, ma per certi aspetti non meno importante, della religiosità dell'uomo greco.

Il dio degli inferi e dei morti, Ade, è per i Greci una divinità senza tempo e senza culto. Proprio questa sua rimozione dalla sfera della visibilità olimpica, insieme con il terrore suscitato dal mondo dell'invisibile, dell'indicibile, di ciò che è contaminante, suscita la necessità di un'esperienza religiosa diversa, lontana dagli spazi e dai modi del culto pubblico e diurno. Da questa esigenza nasce la forma di religiosità misterica (il termine *mystèria* deriva da *mystes*, iniziato, ed esprime il segreto da cui questi culti sono avvolti, l'obbligo che è fatto ai loro partecipanti, gli iniziati appunto, di conservare il silenzio su quanto nei riti viene fatto e veduto). Occorre però subito chiarire un equivoco che può facilmente venir associato al carattere iniziatico e segreto dei culti misterici. Essi non sono affatto riservati a una minoranza esclusiva e settaria: ogni cittadino può esservi iniziato e infatti di solito lo è; vi sono anzi ammessi soggetti di norma esclusi dai culti olimpici della *polis*, come gli stranieri e gli schiavi, e naturalmente anche le donne.

I culti misterici sono dunque non già più ristretti di quelli civici, bensì in linea di principio e anche di fatto più allargati di essi, giacché la sfera degli iniziati potenziali ed effettivi supera di gran lunga i limiti della partecipazione alla cittadinanza. Ciò significa che essi si rivolgono all'uomo in quanto tale più che al *polites*, e che investono dunque una sfera di esperienza più profonda, più radicale, più diffusa, di quella che concerne l'autorappresentazione e la garanzia del corpo civico della *polis*.

La necessità di una complessa procedura di iniziazione e il segreto che avvolge i riti misterici non comportano dunque una selezione fra i possibili partecipanti, bensì rinviano al carattere profondo, inesprimibile, terrifico della dimensione di esperienza cui essi si rivolgono. È possibile che la radice più remota della religiosità misterica risieda nei festival preistorici di esorcismo della morte, nelle ineffabili esperienze di uscita dalla corporeità e di immortalità che in essi forse si verificavano mediante l'uso di droghe allucinogene. Per quanto riguarda i Greci, noi possediamo rare notizie (perché il segreto iniziatico è stato in genere sorprendentemente mantenuto) circa i misteri di Eleusi, celebrati nell'ambito della *polis* ateniese (ma esistevano altri importanti culti misterici, come quelli di Samotraccia). Centro delle celebrazioni eleusine era la vicenda di Demetra e Persefone: un chiaro riferimento, dunque, alla vicenda della morte e della rinascita propria del ciclo vegetale; ma anche, oltre ad esso, alla dimensione della generazione sessuale, e della speranza di una salvezza e di un riscatto dalla morte che sta al limite di ogni esperienza individuale.

«Le cose viste, dette e compiute» nei misteri – secondo l'espressione canonica che ne definisce il rituale – saranno dunque culminate in una visione, o in una serie di visioni, capaci di evocare direttamente o simbolicamente il sesso, la morte, la rinascita; di provocare dunque un'esperienza di terrore primordiale negli astanti (il nucleo del rituale si svolge di notte in una cavità cavernosa illuminata dal fuoco delle torce), e poi di sanare, con l'epifania rassicurante della salvezza e della nuova nascita, questa stessa esperienza, di «purificarne» gli spettatori-attori.

Per quanto profonda e radicale, per quanto rivolta all'uomo in quanto tale e non al cittadino, l'esperienza dei culti misterici integra, ma non nega e non esclude quella della religione olimpica. La *polis* ateniese tutela, protegge e amministra i misteri eleusini; essi non producono un tipo d'uomo, una forma di vita estranei a quelli della comunità politica, giacché l'iniziato ai misteri non conduce e non esige un'esistenza diversa da quella degli altri suoi concittadini (per altro di norma a loro volta iniziati). I misteri raggiungono dunque una sfera di esperienza e di problemi psicologici e religiosi cui i culti pubblici della *polis* non danno voce né risposte; ma, proprio per questo, ne rappresentano un supplemento tanto necessario quanto armoniosamente integrabile, né istituiscono alcun conflitto, privato o pubblico, tra il cittadino e l'iniziato.

Diverso è il caso delle sette sapienziali-religiose in cui si esprime il versante mistico, o, come forse meglio si è detto, «puritano» della religiosità dei Greci.

Il movimento orfico – dal nome di Orfeo, un leggendario cantore, poeta e teologo cui si attribuiva una discesa agli inferi – nasce nella Grecia del VI secolo a.C. negli stessi ambienti culturali e sociali in cui si erano sviluppati i culti dionisiaci. Qui erano stati probabilmente raccolti gli echi della tradizione sciamanica originatasi nel mondo scitico, come anche delle credenze indoiraniche sull'immortalità. Dal punto di vista sociale, questi movimenti religiosi di protesta sembrano riferirsi alle aree di esclusione e di disagio prodotte dalla formazione dell'universo politicizzato delle città: donne, stranieri, comunità periferiche, figure di intellettuali emarginati. Dal

punto di vista psicologico, i movimenti settari raccolgono quelle stesse esigenze provenienti dagli strati più individuali e profondi dell'esperienza religiosa, che agivano anche nella ritualità misterica, dando tuttavia ad esse risposte più esplicite, più articolate tanto sul piano religioso quanto su quello intellettuale, proponendosi infine non come un'integrazione ma come una radicale alternativa alla forma della religiosità olimpica e cittadina.

Questa alternativa si configura in primo luogo come la proposta di una forma di vita contrapposta a quella del cittadino. Essa si articola in una serie complessa di obblighi e di divieti, primo fra tutti quello di mangiar carne, di cui vedremo il senso religioso; ma più importante ancora del contenuto materiale di questi obblighi e di questi divieti è la loro capacità di stabilire una regola minuziosa, e di indurre quindi presso gli iniziati un ansioso zelo di osservanza e di disciplina. Sono la regola e la disciplina in se stesse a garantire della purezza dei membri della setta, a confermare la loro differenza dagli altri, dai profani con il loro mondo impuro e contaminato. La forma di vita scrupolosamente costruita e osservata dalle sette costituisce dunque il principio di esclusione che separa i pochi che hanno imboccato la via della purificazione e della salvezza dall'irriducibile moltitudine degli empi, il mondo della città trionfante che crede di poter segregare i deboli e i marginali e che invece ne viene a sua volta, grazie alla scelta settaria, rifiutato ed escluso.

Ma come viene fondato il rifiuto della città e della sua religione da parte di queste minoranze settarie, legate a gruppi sociali ed esperienze culturali estranee alla *polis*? Ciò che viene in primo luogo respinto è il carattere violento, l'aspetto cruento e omicida che si riconosce centrale nella politicizzazione della vita. La città appare strutturalmente legata all'esclusione e all'oppressione di interi gruppi sociali, alla guerra tra diverse comunità, alla *stasis* e al *pòlemos*, all'uccisione (*phonos*) che inevitabilmente vi si accompagna. In una parola, la città è indissolubilmente legata alla memoria della violenza eroica dell'*Iliade*, e ne è segnata fin nella sua pratica religiosa. Al centro di questa sta infatti il sacrificio cruento, l'uccisione dell'animale, lo spargimento del suo sangue: ed è consapevolezza diffusa in queste forme di religiosità puritana, destinata, come vedremo, ad assumere anche le forme della teoria, che la possibilità latente in ogni sacrificio è l'omicidio, che la violenza non può, una volta scatenata, venir regolamentata e contenuta nella sua simbolizzazione sacrificale.

La vita sociale è dunque contaminata da una colpa di sangue, che prolunga e perpetua un'altra doppia colpa, più antica, da cui è segnata l'esistenza stessa dell'umanità, da un lato, e quella di ogni singolo uomo dall'altro.

C'è infatti un assassinio originario: secondo un mito orfico, i Titani avrebbero attratto in un tranello, ucciso, cucinato e mangiato il dio fanciullo Dioniso. Dalle ceneri dei Titani, colpiti dal fulmine di Zeus per punirli di questa primordiale teofagia, sarebbero nati i primi uomini, macchiati dunque fin dal principio da questa atroce contaminazione. Ma la colpa originaria si moltiplica in ogni esistenza individuale: secondo Empedocle, un sapiente dell'inizio del V secolo legato tanto alla religiosità orfica quanto alla filosofia pitagorica, ogni vita è legata alla presenza in un corpo mortale di un'anima-demone immortale, di origine divina ma scacciata dalla sua sede celeste a causa di un'uccisione o di uno spergiuro (B 115 Diels-Kranz), e costretta quindi a scontare la sua colpa attraverso la vicenda dell'inferiore esistenza terrena. La vita degli uomini è dunque schiacciata sotto il peso di questa triplice colpa, che segna l'esistenza stessa dell'umanità, quella della sua società politica e quella di ogni singolo individuo; la punizione della colpa consiste nella violenza da cui è contaminato ogni atto della vita, nel dolore, nell'oppressione e nell'angoscia che la accompagnano, nell'attesa funesta della morte. Ma c'è una via verso la salvezza da tutto questo, verso una felicità immortale capace di riscattare i limiti stessi della condizione umana. Essa consiste in una duplice strategia. Si tratta in primo luogo di contrapporre alla corporeità contaminata e mortale l'elemento divino e immortale che è in noi, l'anima (la concezione forte dell'anima nasce nella cultura greca precisamente all'interno di questo contesto religioso e sapienziale). Occorre dunque liberare l'anima, scioglierla dai vincoli della corporeità. Al tempo stesso, occorre purificare l'anima dalla colpa che l'ha fatta decadere dalla sua condizione di demone divino ed entrare in un corpo; il legame con la corporeità va utilizzato come uno strumento necessario per scontare la colpa di cui esso stesso rappresenta la punizione. Per entrambi gli scopi – purificazione dalla corporeità e purificazione dell'anima – la vita dovrà esser vista come un esercizio di sacrificio, di rinuncia, di

asceti: a questo mirano tutte le regole che definiscono il modo di vita settario. La prima e fondamentale rinuncia, dal punto di vista simbolico, è quella dell'alimentazione carnea, e con essa del sacrificio che le si accompagna in modo indissolubile nella religione della città: questa doppia rinuncia sta a significare il rifiuto della violenza, dell'uccisione, dello spargimento di sangue che contaminano l'esistenza umana. Vi si accompagnano tutta una serie di regole di astinenza, a partire dal controllo della sessualità, che significano il rifiuto della commistione dell'anima con il corpo. Nel dialogo platonico che più di ogni altro risente della tradizione orfica e pitagorica, il *Fedone*, la vita risulta dunque nettamente caratterizzata come esercizio di preparazione alla morte:

Purificazione (*kàtharsis*) non è dunque, come si dice nel discorso antico, se non l'adoperarsi in ogni modo a tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come se fosse un vincolo [...] E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo? (67c-d).

La salvezza individuale è dunque per l'orfismo essenzialmente salvezza dell'anima meritata attraverso la pratica di una purificazione che non si esaurisce in un gesto rituale ma contrassegna l'esistenza intera: il dio dell'orfismo è in primo luogo Apollo *kathartès*, il «purificatore». Liberatasi dal corpo, l'anima così purificata può tornare alla beatitudine della sua originaria condizione divina: gli adepti della setta usavano portare con sé nella tomba tavolette auree o cornee (come quelle ritrovate a Locri in Magna Grecia e a Olbia sul Mar Nero), che attestavano l'avvenuta purificazione e invocavano gli dei dell'oltretomba affinché l'anima del defunto fosse accolta presso di loro.

Gli Orfici fondarono questa fondamentale concezione dell'anima e della sua salvezza su una teogonia che si oppone a quella di Esiodo così come il loro rifiuto del sacrificio cruento si opponeva alle pratiche religiose della *polis*. Questa teogonia orfica ci è nota in modo frammentario (tra l'altro grazie a un papiro recentemente ritrovato a Derveni). Se Esiodo presentava l'organizzazione del mondo divino come un passaggio dal caos degli inizi all'ordine realizzato nel regno di Zeus (in cui si poteva riconoscere la società degli eroi e poi quella politica), per gli Orfici c'è invece una decadenza da un ordine iniziale, simboleggiato dalla unità del Principio primordiale – la pienezza dell'Uovo cosmogonico, l'indistinzione della Notte – al disordine della molteplicità e della differenziazione, con il conflitto e la violenza che esse comportano. C'è però un nuovo ordine, che si esprime con l'avvento di Dioniso, la sua «passione» – nell'atto teofago dei Titani – e la sua finale ricomposizione; nell'uomo, l'equivalente della vicenda di Dioniso si esprime attraverso la contaminazione originaria, la purificazione e la salvezza dell'anima.

Nell'orizzonte religioso dell'orfismo, Dioniso gioca quindi un ruolo altrettanto, se non più importante di Apollo. Il rapporto esistente tra il puritanesimo ascetico e vegetariano dell'orfismo e la sfrenatezza liberatoria dei riti bacchici propri del dionisismo costituisce un serio problema interpretativo. C'è senza dubbio il comune riferimento a strati sociali marginali e a forme di cultura e di religiosità di protesta, alternative a quelle «ufficiali» della società della *polis*. Ma oltre a questo, l'orfismo ha probabilmente visto in Dioniso il dio dell'innocenza originaria e perduta, della pacificazione tra gli uomini e tra uomini e natura, che le violente società della guerra e della politica avevano messo in crisi. Certo, l'innocenza del dionisismo comporta una purificazione dalla condizione storica degli uomini verso il «basso», in direzione cioè di un ritorno all'innocenza naturale dell'animalità, quella degli orfici è invece diretta piuttosto verso l'alto, verso il recupero da parte dell'anima di una condizione divina: ma i due versanti hanno certamente potuto venir sperimentati come espressioni di un comune rifiuto, di una comune aspirazione a un ordine e una pace che la religione della politica non poteva garantire.

Il riferimento ad Apollo – dio della sapienza oltre che della purezza – domina invece incontrastato nella tradizione filosofica che, dai Pitagorici fino a Platone, riprende ed elabora teoricamente il messaggio religioso dell'orfismo.

Fra VI e V secolo, i Pitagorici sviluppano la concezione orfica della salvezza in una elaborata dottrina del ciclo delle reincarnazioni dell'anima. Demone immortale, questa passa attraverso una serie di incarnazioni in diversi corpi mortali, di condizione superiore oppure infima a seconda del

livello di purificazione raggiunto nella vita precedente. Al termine, l'anima potrà staccarsi definitivamente dal ciclo delle nascite per tornare al divino da cui proviene (secondo una versione della dottrina), oppure potrà reincarnarsi nelle forme di vita più alte concesse all'uomo, quelle del re giusto e soprattutto del sapiente, che ormai – come accade definitivamente nella rielaborazione platonica di questa tradizione – assume le vesti del filosofo. Già nei Pitagorici, del resto, la purificazione ascetica richiesta dalla «vita» orfica viene configurandosi in modo nuovo: alle astensioni e alle rinunce rituali si aggiunge la forma più alta della purificazione «apollinea», quella che comporta la dedizione alla sapienza teorica, allo studio dei più puri oggetti di conoscenza. Matematica, geometria, armonia, astronomia, cosmologia, filosofia – il campo insomma della pura teoria – da un lato integrano, e in un certo senso relegano in secondo piano, gli aspetti propriamente rituali e religiosi delle pratiche di purificazione dell'anima; dall'altro acquistano esse stesse un valore religioso, una consacrazione apollinea, che renderanno quella del sapiente e del teorico la forma di vita più alta e più gradita agli dei. Questa tradizione raggiungerà persino un pensatore «laico» come Aristotele, che nelle ultime pagine della sua *Etica nicomachea* (10, 7-9) scioglierà un vero inno alla perfezione, alla beatitudine, alla vicinanza al divino che spettano alla forma di vita filosofica.

Nel corso di questo cammino, il rapporto fra l'atteggiamento dei sapienti, dei filosofi, degli intellettuali e le credenze religiose non sarà tuttavia sempre di integrazioni e di spostamenti progressivi, come accade nella corrente minoritaria e settaria che va dall'orfismo al pitagorismo a Platone. Questo rapporto era anche spesso destinato a conoscere momenti di conflitto e di crisi.

La critica alla religione e la partizione delle credenze

Per i Greci, l'esperienza religiosa si è sempre dislocata su due piani diversi ma strettamente interconnessi. Da un lato, la ritualità quotidiana; dall'altro, come suo livello di senso e di intelligibilità, l'insieme dei racconti mitici, più o meno direttamente legati a esigenze profonde di garanzia dell'ordine del mondo, di senso e valore dell'esperienza sociale e individuale. L'osservanza del rito richiede dunque in qualche misura la credenza nell'universo del mito; e questa risulta a sua volta possibile – in un panorama intellettuale che diviene via via più complesso, più ricco di problemi, di strumenti e di sfide – solo mediante una dislocazione in uno spazio e in un tempo diversi rispetto a quelli storici e sociali. Essa richiede cioè l'iscrizione in un registro autonomo di verità, non comunicante e non vincolato con quelli relativi alla dimensione storica, politica e intellettualmente governabile della vita. In un certo senso, Aristotele poteva ancora considerare nella *Poetica* i fatti del mito come eventi (*genômena*) realmente accaduti (1451b 15 sgg.), ma solo in quanto, appunto, essi appartengono a una dimensione spazio-temporale disomogenea e aliena rispetto a quella in cui si svolge l'esperienza storica e su cui hanno presa i suoi strumenti intellettuali.

La crisi della credenza mitica, la sua messa in tensione con la razionalità politico-filosofica che regna sulla vita sociale degli uomini, si verificano per contro allorché la seconda tende a invadere lo spazio della prima, oppure quando la credenza stessa viene disposta in una dimensione spazio-temporale non distanziata rispetto a quella storica.

La prima di queste due collisioni si verifica quando la forma di razionalità sapienziale e poi filosofica, in forza della sua crescente capacità di astrazione, tende a invadere lo spazio «altro», non quotidiano, del mito. In questo confronto impari, l'immagine religiosa antropomorfa del mito rivela immediatamente la sua inadeguatezza intellettuale, la sua natura poetica e ingenuamente proiettiva. Già Senofane, nel VI secolo, ne segnalava impietosamente questo aspetto: «I mortali hanno l'opinione che gli dei siano generati e che abbiano il loro modo di vestire, la loro voce e il loro aspetto» (B 14 Diels-Kranz); «peraltro se avessero mani i buoi, i cavalli e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dei e plasmerebbero statue simili a cavalli, i buoi a buoi» (B 15 Diels-Kranz); «gli Etiopi asseriscono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono azzurri di

occhi e rossi di capelli» (B 16 Diels-Kranz).

Questa critica devastante all'antropomorfismo mitico ne lascia lo spazio libero e disponibile all'invasione dell'astrazione filosofica. Parmenide vi installerà, subito dopo Senofane, il suo essere uno, immoto, necessario (l'esatto opposto della variopinta e molteplice narrativa propria del mondo mitico); dopo di lui, questo livello «altro» e superiore del mondo sarà via via occupato da altre configurazioni teoriche, fino alla teologia cosmologica di Aristotele, che accetterà nella *Metafisica* di gettare uno sguardo retrospettivo sui suoi precursori. «Gli uomini originari e antichissimi hanno colto queste cose nella forma del mito, e in questa forma le hanno trasmesse ai posteri, dicendo che questi corpi celesti sono divinità, e che la divinità circonda tutta quanta la natura». Fin qui Aristotele è comprensivo e indulgente. Ma subito dopo aggiunge: «Il resto [e cioè i nomi e i racconti degli dei] è stato aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più e per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità. Dicono infatti che quegli esseri divini sono simili agli uomini o ad altri animali, e aggiungono altre cose, che derivano da quelle o sono molto simili ad esse» (12, 8). Aristotele separa dunque nettamente un nucleo di verità, un «reliro» della sapienza antichissima – la fede nella divinità degli astri – dalla configurazione mitico-poetica, da quell'antropomorfismo narrativo intorno al quale si era articolata la religione dei Greci. Una volta che ne ha invaso lo spazio, il pensiero filosofico non può che dare una spiegazione strumentale di tutto questo bagaglio mitico tradizionale. La prima è di tipo politico: gli dei della credenza comune sono stati inventati – nella loro versione moralizzata, di garanti della giustizia – per inculcare il rispetto della legge e dei valori sociali nelle menti dei semplici, che avrebbero trasgredito l'una e gli altri se non avessero subito il timore della punizione divina. In questo Aristotele era stato del resto preceduto, verso la fine del V secolo, dal sofista di parte oligarchica Crizia, che aveva scritto: «Io credo che un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore degli dei, perché i cattivi temessero anche per ciò che in modo occulto compievano o dicevano o pensavano [...] Così, penso, in principio qualcuno persuase gli uomini che gli dei esistono» (B 25 Diels-Kranz). E, dopo Crizia e Aristotele, una lunga tradizione filosofica, da Epicuro a Lucrezio, si sarebbe sforzata di convincere gli uomini dell'assurdità del timore per le punizioni divine.

La seconda spiegazione strumentale del mito sta nella sua interpretazione allegorica, che vanta anch'essa una tradizione lunghissima, dai sapienti presocratici fino ai filosofi stoici e neoplatonici. Secondo questa tradizione, il mito esprimerebbe in forma poetica, ad uso delle menti semplici e per abbellimento, un nucleo di verità filosofiche che si possono leggere dietro di esso: così il carro di Apollo rappresenterebbe il moto del Sole, la giustizia di Zeus l'esistenza di una ragione provvidenziale che costituisce la legalità della natura, le generazioni degli dei l'ordine di costituzione del cosmo, e così via.

Se la prima forma di collisione tra credenze mitico-religiose e razionalità filosofico-politica si produce dunque quando la seconda invade, in virtù della sua potenza di astrazione, lo spazio remoto delle prime, la seconda di esse ha luogo invece quando sono quelle credenze, nella loro capacità di condizionare attraverso l'educazione la vita storica degli uomini, a sconfinare nello spazio etico-politico. Come abbiamo visto, Platone temeva gli effetti diseducativi della poesia «teologica» di Omero e dei suoi seguaci, e proponeva al legislatore della nuova città di emendare in modo edificante i vecchi testi, e di bandire poi per sempre i poeti dalla *polis*. Finché si penserà che «Omero ha educato l'Ellade e che merita di essere appreso per governare e educare il mondo degli uomini, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita», pensa Platone, non vi sarà né una buona forma di vita né una città giusta; giacché, egli aggiunge, «se vi ammetterai la seducente Musa lirica o epica, nel tuo Stato regneranno piacere e dolore anziché la legge e quella ragione che in universale e per sempre appare la migliore», cioè la ragione filosofica (*Repubblica*, 10, 606a sg.).

Non solo la nuova città deve bandire la cattiva religione mitologica dei poeti, per i suoi perversi effetti sull'educazione dei cittadini; essa deve inoltre fondare le proprie istituzioni e la propria educazione su una nuova teologia, che risponda ai dettami della ragione filosofica: e si tratterà, secondo le *Leggi* platoniche, di una teologia fondata sulla credenza nella divinità degli astri, e nell'esistenza di una provvidenza divina che garantisce l'ordine del cosmo ed è perciò normativa rispetto all'esistenza umana. Questa nuova teologia filosofica, assai più povera di contenuti narrativi

e immaginari rispetto a quella «poetica», ma molto più esigente in termini di obblighi normativi e educativi e molto più ricca di assunti dogmatici, proverà la tentazione ricorrente di dotarsi di un apparato di controllo e di costrizione, a metà fra lo Stato e la Chiesa, capace di imporre l'ortodossia e di punire la trasgressione. Così Platone penserà di dotare la teologia formulata nel decimo libro delle *Leggi* di un organo di controllo, il Consiglio notturno, in grado di punire con la morte il reato di empietà (*Leggi*, 10, 12); e ancora lo stoico Cleante, nel III secolo a.C., proporrà di processare per empietà di fronte a un tribunale panellenico l'astronomo Aristarco, che aveva messo in dubbio la centralità della Terra (e con essa degli uomini e dei loro dei) nel sistema degli astri e dei pianeti.

Di fronte alle diverse spinte disgregatrici – settarie e filosofiche – la *polis* reagisce, a difesa della religione e del Pantheon che la istituiscono e la fondano, in modi differenziati. Verso il dionisismo si adottano, come si è visto, forme elastiche di integrazione nell'ambito della religione civica, che consentono al tempo stesso un controllo del suo potenziale eversivo e un proficuo uso del suo rapporto con una dimensione «altra» del sacro (a differenza di Roma, la *polis* greca non si spingerà mai fino alla proibizione dei riti bacchici, messa per altro sulla scena da Euripide nelle *Baccanti* a opera del re Penteo, atrocemente punito dal dio per questa sua empietà). Gli Orfici sarebbero stati respinti e mantenuti in una condizione marginale e declassata di maghi purificatori e mistici in odore di ciarlataneria, itineranti di città in città, di casa in casa, a proporre i loro libri e i loro riti bizzarri, e semmai installati in comunità estremamente periferiche rispetto all'universo delle grandi *poleis*. Diverso il caso dei Pitagorici: nella misura in cui essi cercarono di trasformare in Magna Grecia la loro anomalia religiosa in un regime politico finalizzato al puritanesimo della setta, ne vennero scacciati – come accadde a Crotone forse verso la metà del V secolo a.C. – con un *pogrom* sanguinoso; in seguito, la diaspora pitagorica in Grecia decadde a un rango non diverso da quello emarginato dell'orfismo, anche se intellettualmente molto più influente.

L'atteggiamento della *polis* e della sua religione nei riguardi della sfida filosofica presenta caratteri complessi di non facile interpretazione. Priva com'è di una propria ortodossia teologica, la *polis* ignora di norma le provocazioni e le trasgressioni filosofiche, del resto ristrette a una esigua minoranza di intellettuali senza effettiva incidenza politica. A questo atteggiamento esistono tuttavia, in età classica, due vistose eccezioni, i processi per empietà intentati ad Atene contro Anassagora, verso il 440 a.C., e contro Socrate, nel 399 a.C. Il primo era accusato di aver negato la divinità degli astri e in particolare del Sole, figura apollinea per eccellenza, interpretandoli come aggregati di materia incandescente, e venne punito con l'esilio. Socrate, come è noto, fu incolpato di diseducare la gioventù ateniese, negando tra l'altro le divinità della *polis* e importando nuovi dei, di natura forse orfica (il «demone») e cosmologica (le «nuvole» di cui parlava Aristofane nella sua satira). Per questi reati, Socrate fu condannato alla pena di morte, che egli rifiutò di convertire nell'esilio, come sarebbe stato suo diritto.

Contrariamente a quello che potrebbero far pensare, questi due processi – che pure indussero nei filosofi un certo atteggiamento di prudenza verso la *polis*, tanto che Platone, come allievo di Socrate, preferì darsi a un esilio temporaneo, e che Aristotele poté temere a suo danno una ripetizione del processo di Socrate – non significano l'esistenza nella città di una intolleranza religiosa spinta fino alla persecuzione delle eresie. Tanto il processo ad Anassagora quanto quello di Socrate vanno piuttosto visti come episodi della lotta politica in corso nella città: con Anassagora si voleva colpire l'ambiente politico-intellettuale vicino a Pericle, e con Socrate un membro eminente di quel gruppo oligarchico facente capo a Crizia che con il colpo di Stato del 404 aveva messo in pericolo la democrazia ateniese. Resta tuttavia il fatto che in entrambi i casi una giuria popolare, che rappresentava la *polis* intiera, ha potuto essere spinta a un voto di condanna di natura politica sulla base di motivazioni religiose. Questo significa in sostanza che l'osservanza della religione olimpica e della sua ritualità era diffusamente avvertita come solidale con l'esistenza stessa della *polis* e del suo assetto politico; «credere negli dei» significava cioè in primo luogo non tanto un atto spirituale di fede o un ossequio teologico, ma un senso immediato di appartenenza alla comunità politica, e risultava infine equivalente a essere un buon cittadino ateniese, oppure spartano e così via.

Proprio per questo, la *polis* si riservò sempre il diritto di legiferare sul culto degli dei e sulla composizione del proprio pantheon: l'ammissione di nuovi dei, come accadde con l'ingresso di Asclepio in Atene nel 420 a.C., e massicciamente in epoca ellenistica con il riconoscimento di

divinità di origine orientale oppure legate al culto dei nuovi monarchi, non violava l'ordine e la stabilità della città solo se veniva comunitariamente e pubblicamente sancita. Parimenti regolati dalla *polis* e posti sotto la sua garanzia erano i momenti di integrazione religiosa transcittadina e panellenica, come le leghe religiose (anfizionie), i giochi olimpici, l'accettazione dell'autorità del sacerdozio delfico su tutta una serie di eventi pubblici. Questi momenti di religiosità panellenica, pur sempre regolati dalla *polis*, facevano sì che l'accettazione della religione olimpica, del suo pantheon, dei suoi riti, significasse, oltre che essere cittadini della propria *polis*, anche immediatamente esser Greci; cioè, in fondo, esser uomini in senso forte. Si comprende allora come il rifiuto di questa comunità religiosa potesse comportare, per la coscienza comune, una autoesclusione dal corpo civico, dalla civiltà ellenica, dallo stesso consorzio umano che con essa si identificava, a parte le degenerazioni barbariche. Ma poiché questa accettazione era pubblica, e nella sfera pubblica si esauriva, non comportando né una fede al livello della coscienza né un'ortodossia teologica nel pensiero, una partizione dei livelli di credenza era possibile, e si sarebbe progressivamente attuata. «Credere» nella religione olimpica avrebbe dunque continuato a significare, per tutti, quell'osservanza dei riti comuni e quella partecipazione al sapere narrativo dei miti che erano il marchio di appartenenza a una comunità, a una cultura, a una civiltà, al pari dell'uso della lingua greca, della conoscenza di Omero, degli usi costituiti della vita sociale. A un altro livello, questa credenza avrebbe potuto benissimo coesistere, come accadde sempre più largamente almeno a partire dal IV secolo a.C., con il monoteismo e l'immanentismo proprio della teologia filosofica via via penetrata negli strati colti della società (che tende sempre più a identificare gli dei con il primo dio, e questo, come accade negli Stoici, con il principio razionale di ordine e di senso immanente alla natura del mondo), o addirittura con lo scetticismo religioso ben presente tra gli intellettuali.

Il tollerante politeismo dei miti e dei riti, fatte salve le esigenze politiche e sociali cui era indissolubilmente connesso, concesse dunque lungamente, nella coscienza dei Greci, con le più ardite sperimentazioni intellettuali in campo teologico, etico e scientifico. Almeno fino all'insorgere di nuove forme religiose, dotate di una forte carica di ortodossia teologica e di un'istituzione ecclesiale con poteri coercitivi, che avrebbero attaccato direttamente tanto il primo quanto le seconde. Ma, con tutto questo, siamo ormai largamente al di fuori dell'esperienza religiosa dei Greci; anche se i nuovi monoteismi, da quello giudaico e cristiano a quello islamico, si sarebbero in diversa misura richiamati alle loro elaborazioni teologiche e al loro pensiero salvifico dell'anima.

Riferimenti bibliografici

- Bianchi U., *La religione greca*, Torino 1975.
 Brelich A., *Gli eroi greci*, Roma 1958.
 Id., *Homo necans*, Berlin-New York 1972 [trad. it., Torino 1981].
 Burkert W., *Griechische Religion der archaischer und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it., *La religione dei greci*, Milano 1983).
 Id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.
 Derenne E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et IVe siècle a. Chr.*, Liège-Paris 1930.
 Detienne M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it., *I Giardini di Adone*, Torino 1975].
 Id., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 [trad. it., *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1987²].
 Id., *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it., *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983].
 Id., *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989.
 Id. (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1976.
 Detienne M. - Vernant J.-P. (a cura di), *La cuisine du sacrifice*, Paris 1979 [trad. it., *La cucina del sacrificio*, Torino 1982].
 Fahr W., *Theous nomizein*, Darmstadt 1969.
 Gernet L. - Boulanger L., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970².
 Girard R., *La violence et le sacré*, Paris 1972 [trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano 1980].
 Guthrie W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Boston 1950.
 Kerenjy K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951 [trad. it., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 1963].
 Kirk G.S., *The Nature of Greek Myths*, London 1974 [trad. it., *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1977].

- Jeanmaire H., *Dionysos*, Paris 1970² [trad. it., *Dioniso*, Torino 1972].
- Momigliano A. - Humphreys S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1970.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 voll., München 1967-1974³.
- Otto W., *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929 [trad. it., *Gli dèi della Grecia*, Firenze 1955].
- des Places E., *La religion grecque*, Paris 1969.
- Rudhardt J., *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981.
- Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.
- Sissa G. - Detienne M., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris 1989 [trad. it., *La vita quotidiana degli dei greci*, Roma-Bari 1989].
- Snell B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1963³ [trad. it., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963].
- Untersteiner M., *La fisiologia del mito*, Firenze 1972².
- Vernant J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962 [trad. it., *Le origini del pensiero greco*, Roma 1976].
- Id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1972² [trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978²].
- Id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981].
- Id., *Réligions Histoires Raisons*, Paris 1979 [trad. it., *Nascita di immagini*, Milano 1982].
- Vernant J.-P. - Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 [trad. it., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976].
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.
- Veyne P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983 [trad. it., *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984].
- Will E., *Le monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris 1972.